This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

STANFORD LIBRARIES

LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

LELAND STANFORD JUNIOR UNIVERSITY
ORGANIZED 1891
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES

Dionysius, der Areopagite.

Untersuchungen

über

Aechtheit und Glaubwürdigkeit

der unter diesem Namen

vorhandenen Schriften.

Von

Dr. Franz Hipler,

Priester der Diözese Ermland.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1861.

E 667
D4 H5

Unusquisque praesumitur bonus, donec probetur malus.

Vorrede.

Von den Kämpfen, welche die junge christliche Kirche mit ihrer mächtigsten Gegnerin, der neuplatonischen Schule, zu bestehen hatte, ist kein merkwürdigeres Denkmal auf uns gekommen als die Sammlung der sogenannten areopagitischen Schriften. Nicht so sehr durch eine auf das Einzelne sich einlassende Polemik, wie sie die meisten Apologeten sich nicht verdrießen ließen, als vielmehr durch die freie und unbefangene Anerkennung und Würdigung der reichen Wahrheitskeime, welche in dem alle Resultate früherer geistiger Bestrebungen in sich vereinigenden und vermittelnden System der Neuplatoniker beschlossen waren, durch sorgfältige Ausscheidung und Benutzung derselben für ein neues, auf der Thatsache der Menschwerdung des göttlichen Logos fußendes System christlicher Theologie — auf irenischem Wege also suchte der bis jetzt unbekannte Verfasser jener Schriften den langen Streit beizulegen und den nicht zweifelhaften Sieg des Christenthums zu beschleunigen. Vollkommenes Gelingen eines so weit greifenden und schwierigen Unternehmens können wir natürlich von einem ersten Versuche dieser Art eben so wenig uns versprechen, als der bescheidene Verfasser selbst; wenn aber neuere Geschichtsschreiber der Philosophie aus der thatsächlichen und nach dem Vorigen leicht begreiflichen Aehnlichkeit der areopagitischen Werke mit denen eines Plotin, Porphorius und Proklus geglaubt haben behaupten zu müssen, unser Autor habe keinen andern Zweck verfolgt als den, unter

der Aegide eines angesehenen Namens heidnische Anschauungen und Philosopheme in's Christenthum einzuführen, so ist dies Urtheil offenbar falsch und ungerecht und liegt demselben eine Mißkennung des rechten Verhältnisses von natürlicher Vernunfterkenntniß und geoffenbarter Wahrheit zu Grunde, wie denn auch schon die hohe Achtung und Verehrung, in welcher „Dionysius" von jeher gerade bei den tiefsten und erleuchtetsten christlichen Denkern gestanden hat, im Stande sein dürfte, jene Behauptung in ihrer Haltlosigkeit aufzuweisen. Indeß würde dieselbe doch immerhin noch einige Wahrscheinlichkeit für sich haben, wenn es fest stünde, wie allgemein behauptet wird, daß der Verfasser unserer Werke seine Person hinter einer erborgten glänzenden Maske zu verstecken für gut befunden habe; denn nur Lüge und Ohnmacht pflegen es zu sein, die das Licht scheuen. Es war mir daher interessant, bei einem zunächst in anderer Absicht unternommenen Studium der areopagitischen Schriften von jenem vorgeblichen Dunkel, in welches sich der Vater der Mystik gehüllt haben soll, nichts zu bemerken, im Gegentheil von seiner Offenheit und Wahrheitsliebe Beweise zu finden, welche eine ernste gründliche Kritik wohl aushalten zu können schienen. Ich kann daher eine solche Kritik jener nachstehend mitgetheilten Beweise im Interesse der Sache selbst nur wünschen, um entweder zu überzeugen oder überzeugt zu werden und, sei es auf die eine oder die andere Weise, der einen Wahrheit zu dienen, deren Erkenntniß und Liebe auch in kleineren Dingen zu fördern ich stets als meine liebste Pflicht betrachten werde.

München, 17. Februar 1861.

Der Verfasser.

Gegenwärtiger Stand der Dionysiusfrage.

Wenn gleich das bekannte Wort des Terentianus Maurus: „habent sua fata libelli“ bei vielen Erzeugnissen älterer sowohl als auch neuerer Literatur sich bewahrheitet, so dürfte dasselbe doch auf wenige Werke in so ausgedehntem Maße seine Anwendung finden als auf die unter dem Namen des Dionysius Areopagita allgemein verbreiteten und bekannten Schriften. In den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung verhältnißmäßig nur wenig beachtet, werden sie seit dem siebenten Jahrhundert im ganzen Orient fast allgemein für das Werk des durch den Apostel Paulus bekehrten Areopagiten und spätern Bischofs von Athen angesehen, dessen Persönlichkeit durch ein eigenthümliches Zusammentreffen von Umständen bei dem Bekanntwerden dieser Schriften im Okzident mit der des „Apostels von Gallien“, des hochverehrten St. Denys von Paris, derartig sich verschmolz, daß seitdem Griechen und Lateiner ein gleiches Interesse zu haben glaubten, in der Verehrung und Verbreitung, in dem Studium und der Erklärung seiner nach Inhalt und Form durchaus merkwürdigen und einzig dastehenden Werke zu wetteifern, bis endlich im Beginne der neuern Zeit eine schärfere Kritik an der althergebrachten Ehrfurcht vor dem Verfasser zu rütteln und die seinen Werken gezollte Verehrung auf ihr rechtes Maß zurückzuführen begann. Und gewiß wäre ihr dies auch bald gelungen, wenn nicht die unselige Glaubensspaltung des sechzehnten Jahrhunderts auch hier den streitenden Parteien den richtigen historischen Blick getrübt und ihnen die unbefangene Forschung derartig erschwert

hätte, daß die Einen in der Anpreiſung, die Andern, was
noch weniger zu rechtfertigen iſt, in einer faſt pöbelhaft roh
gehäſſigen Verurtheilung und Verſpottung der bezeichneten
weder Maß noch Ziel wußten. Wenn nun auch dieſer eben
angenehme als unwiſſenſchaftliche Ton in jüngſter Vergan
einer ruhigeren und beſonneneren Kritik Platz gemacht hat u
alle Stimmen ſich nunmehr einer die beiden Gegenſätze ausgl
den Anſicht zuneigen, wonach die dionyſiſchen Schriften ei
zwar unmöglich der apoſtoliſchen Zeit angehören können, ande
aber doch als das immerhin ſehr beachtenswerthe Werk ei
lehrten und vielſeitig gebildeten, wenn auch nicht in allen
glaubwürdigen Verfaſſers anzuſehen ſeien, ſo herrſchen doch
ziehung auf Vaterland und Zeitalter, auf Stand und Wirk
auf das philoſophiſche und dogmatiſche Glaubensbekenntniß u
die Abſicht dieſes bis jetzt unbekannten Verfaſſers auch heut
ſo verſchiedene und unklare Anſichten, iſt eine genügende
mäßig begründete Anſchauung über das Weſen und den Ur
der dionyſiſchen Schriften ſo wenig vorhanden, daß ein neue
ſuch dieſe viel beſprochenen Fragen zu löſen, bei der unverken
Wichtigkeit dieſer Schriften für die Geſchichte der Dogmatik,
Liturgik und der kirchlichen Disziplin gewiß nicht nur ber
ſondern auch wünſchenswerth wäre.

Ein eigenthümlicher Umſtand indeß ſcheint von der grün
Behandlung dieſer Fragen abzuſchrecken und deren endgültige
wortung ſo ſehr zu erſchweren, daß man ſich verſucht fühlen
wie auch Viele ſchon gethan haben, ſie für unmöglich zu erklä

Steht es nämlich feſt, daß der Verfaſſer unſerer Schrifte
gleich einem ſpäteren Zeitalter angehörig, dennoch, ſei es aus
oder böſen Abſichten, jedenfalls aber durch ein verwerfliches
in den Augen ſeiner Leſer für einen Apoſtelſchüler gelten woll
mußte er konſequenter Weiſe, um nicht ſofort aus der Rolle zu
auch beſtrebt ſein, ſorgfältigſt Alles zu verheimlichen und z
decken, was auf die Umſtände und Verhältniſſe, unter denen er
lich lebte, irgendwie ſchließen laſſen konnte, ja er mußte ſogar
nicht mit der einen Hand zu geben, was er mit der andern
es ſich angelegen ſein laſſen, dem Dogma, dem Kultus un

Disziplin seiner Zeit die Färbung des apostolischen Zeitalters zu geben und sonach in seinen Schriften ein Bild der Kirche niederlegen, wie sie in der That nie existirt, ein Bild, in dem freilich wahre Züge sich vorfinden, aber chronologisch derartig untereinander gemengt und verwirrt, daß es eben so schwer als undankbar wäre, diese unzuverlässigen Angaben an ihren rechten Platz zu versetzen, ganz unmöglich aber, dieselben zu historischen Zwecken, namentlich zur Lösung der angedeuteten Fragen zu benützen. In der That dürfte wohl auch dieses, wenn auch unbewußt und unausgesprochen, der Grund sein, der die neuern Bearbeiter der Dogmengeschichte, Archäologie und Liturgik veranlaßt hat, von den einschlägigen, scheinbar doch so wichtigen Zeugnissen dieser Bücher stillschweigend fast ganz und gar Umgang zu nehmen und die Patrologen in Verlegenheit setzt, wenn sie Nutzen und Werth dieser Schriften angeben sollen. Denn wollte man den Verfasser trotz jener Fiktion im Uebrigen für glaubwürdig und zuverlässig erklären und die Schuld eines wissentlichen vorsätzlichen Betruges von ihm in ähnlicher Weise etwa, wie Drey bei den apostolischen Konstitutionen es gethan, durch Berufung auf eine in jener Zeit häufig angewandte an und für sich ganz unschuldige Darstellungsweise abzuwälzen versuchen, so würde der Gesammt-Charakter der dionysischen Werke diese Erklärungsweise, wenigstens im Großen und Ganzen, als leere Ausflucht erscheinen lassen. Der darin vorherrschende Ton ist nämlich ruhig referirend und didaktisch und ein Rezensent der Engelhard'schen Uebersetzung des Dionysius hat gewiß in seiner Weise Recht, wenn er, offenbar mit einem Seitenblicke auf den milder urtheilenden Uebersetzer, also sich äußert: „Das Erste, was leider bei diesem Vormann und Quellschriftsteller des Mystizismus um so mehr bemerkt werden muß, weil es vermöge einer oft sonderbar liebevollen Toleranz gegen das Verabscheuungswürdige nur selten warnend genug bemerkt wird, besteht darin, daß er als wissentlicher und vorsätzlicher Betrüger schreibt .... Seine offenbar unwahren Erzählungen sind nicht etwa jenen vielen angeblich frommen Erdichtungen (piae fraudes) gleich, wo irgend ein Späterer seine eigenen Meinungen so aufzeichnet, wie er hoffte, daß ein älterer Angesehener sie gedacht und eingebildet haben möchte. Der tief mystische heilige Areopagite setzt nicht etwa

blos den Namen eines Alten in den Titel seines Werks, er sucht nicht etwa dessen muthmaßliche Gedanken und Schreibart zu erneuern. Nein, seine Heiligkeit geht so weit, daß er alle unkritische wohlmeinende fromme Seelen, um ihre Auktorität zu binden, historisch versichert, wie wenn er, ein jüngerer Zeitgenosse der Apostel, das vor der Menge nicht auszusprechende Mystische dorther authentisch wüßte. Und einen solchen freiwilligen Lügner," fährt Herr Dr. Paulus — denn dieser ist der Rezensent — weiter fort, „können und wollen doch Viele von denen, welche jetzt großentheils diese Unwahrhaftigkeit erkennen müssen, immer noch wie einen gar frommen und daher glaubhaften Offenbarer der Geheimnisse des Himmels und der Seelen anhören? — Wie wenn ein auf baare Lügen gegründetes Werk dennoch redliche Ueberlieferung höherer Wahrheit für sie sein und werden könnte?" [1])

Härter und schärfer ist der Vorwurf des Betruges gegen unsern Verfasser wohl noch von Niemanden ausgesprochen worden, und es ist daher um so interessanter zu bemerken, wie derselbe Kritiker im Verlaufe seiner sehr ausführlichen Rezension fast wider Willen „des Vortrefflichen, Löblichen und Bemerkenswerthen" in diesen Schriften so viel anerkennen muß, daß er nur durch wiederholte Erinnerungen an seine eben mitgetheilten Bemerkungen und gelegentliche Stoßseufzer über die Unredlichkeit eines so tief blickenden gelehrten Theologen, den Widerspruch, der dadurch in seiner Beurtheilung der Schriften zu Tage tritt, in etwas zu verdecken vermag. Daher es uns denn auch nicht Wunder nehmen darf, wenn nicht nur die mittelalterlichen Theologen, die viel zu viel Freude und Interesse an dem eigentlichen Kern und Inhalt unserer Schriften hatten, als daß sie sich um das Außenwerk derselben viel hätten kümmern sollen, sondern selbst in unsern Tagen noch ein so geistreicher und gelehrter Schriftsteller wie Professor G. Darboy zu Langres, vor Kurzem zum Bischofe von Toul und Nancy erhoben, in einer langen glänzend geschriebenen Einleitung zu seiner neuen französischen Uebersetzung des Dionysius [2]) die Autorschaft unserer

[1]) Vgl. Heidelberger Jahrbücher 1825. S. 1070 und 1092. — [2]) G. Darboy, Oeuvres de S. Denys l'Aréopagite traduites du Grec avec une introduction. Paris 1845.

Schriften dem ersten Bischofe von Athen vindiziren konnte. Offenbar laufen bei ihm alle andern sehr zahlreichen Argumente für die Authentie der in Rede stehenden Bücher auf den mit großer Schärfe durchgeführten Grundgedanken hinaus, daß ein so tiefer, gelehrter, bescheidener, innig frommer, von der Kirche stets hochgeschätzter und für orthodox erklärter Schriftsteller, wie unser Autor unzweifelhaft ist, gewiß kein Betrüger sein konnte, und zwar um so weniger als sich gar kein Grund, der ihn zu einem solchen Betruge hätte bewegen können, auffinden lasse. Und wirklich hat bis jetzt noch kein irgendwie stichhaltiger Grund für den behaupteten Betrug geltend gemacht werden können und noch weniger dafür, weshalb derselbe gerade unter dem Namen des Dionysius Areopagita begangen wurde, von dem doch Niemand in den ersten vier Jahrhunderten berichtet, daß er Schriften hinterlassen, von dem man im Gegentheil damals ziemlich bestimmt behaupten konnte, daß er kein größeres Werk geschrieben habe. Sieht man überdies einen Augenblick von der angeblichen Mystifikation mit dem Namen des Apostelschülers ab, so sprechen alle innern zum Theil schon angedeuteten Gründe so mächtig für die Ehrenhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des Verfassers, daß wir uns, wenn die bisher stets gemachten Voraussetzungen richtig sind, zu der merkwürdigen Konsequenz gedrängt sehen: ein, wie es scheint, durchaus wahrheitsliebender Mann habe ohne allen Grund, man weiß nicht wie und weshalb, eine ganze Reihe zum Theil sehr umfangreicher der Erforschung der Wahrheit gewidmeter Werke mit einem systematisch durchgeführten Lügengewebe durchzogen und durchwoben und so seine Ehre und seinen guten Namen ohne Grund für immer preisgegeben und geschändet. Dies Resultat aber der bisherigen Forschungen über die dionysischen Schriften ist doch zu paradox, als daß man nicht versucht sein sollte, die Basis, auf deren Grund dasselbe gewonnen ist, näher zu untersuchen. Vielleicht daß sich dieselbe als unhaltbar erwiese, und daß die Kenotaphien, die von den streitenden Parteien über der Asche unsers Autors errichtet sind, mit den Inschriften: „Dionysius, der Areopagite, Schüler des Apostel Paulus, Bischof von Athen und Paris und Vater der Mystik“ einerseits und „der Pseudodionysius und Afterareopagite, ein durchaus unbekannter Fälscher,“ andererseits, — daß also diese Kenot

nur das Hinderniß ſind, den unter denſelben verborgenen Grabſtein mit der urſprünglichen und wahren Inſchrift zu entdecken. Faktiſch nämlich gehen alle Forſchungen über unſere Schriften von dem Axiom aus, der Verfaſſer desſelben wolle für nichts Anderes als für den bekannten Apoſtelſchüler gelten, er ſage dies ſo klar, daß man gar keinen Zweifel darüber aufkommen laſſen könne und müſſe. Und doch trägt dieſe Behauptung die charakteriſtiſchen Merkmale eines Axioms ſo wenig an ſich, daß man im Gegentheil, beſonders in Rückſicht auf die daran ſich knüpfenden wichtigen Folgen, auf den Gedanken kommt, es möchte dieſelbe nichts weiter als eine leere unhaltbare Theſe ſein. Iſt dies nicht der Fall, will unſer Autor wirklich für den Biſchof von Athen gehalten werden, ſo muß man in der That daran verzweifeln, das Dunkel der über dieſen Schriften ſchwebenden wahrhaft dionyſiſchen Myſterien jemals noch aufhellen zu können. Anders dagegen würde ſich die ganze Frage geſtalten, wenn ſich in Folge einer eingehenden Unterſuchung herausſtellen ſollte, unſerm Verfaſſer liege nichts ferner als der Gedanke, die Rolle eines Apoſtelſchülers ſpielen zu wollen, er beabſichtige durchaus nicht etwas Anderes zu ſcheinen als was er ſei, und ſuche die Zeitumſtände und Verhältniſſe, unter denen er lebte, keineswegs zu verbergen oder gar zu entſtellen. Nichts ſtände alsdann der vollen Glaubwürdigkeit unſers Autors und der vertrauensvollen Benutzung ſeiner Geiſteserzeugniſſe, insbeſondere zu hiſtoriſchen Zwecken, im Wege, ſein Ruf und ſeine Ehre wären gerettet, ja die feindlich ſich einander gegenüber ſtehenden Kritiker dürften ſich dann vielleicht noch über dem alten Areshügel die Hand zum Friedensbunde reichen und das Marsfeld in einen Friedensgarten umſchaffen. In der Hoffnung, daß Letzteres wirklich eintreten werde, ſind die nachſtehenden Unterſuchungen niedergeſchrieben, deren nächſte Aufgabe es ſelbſtverſtändlich ſein muß, das Verhältniß des Verfaſſers zu dem Lehrer des Areopagiten, dem Apoſtel Paulus, und zu deſſen Schülern, insbeſondere zu Timotheus, wie es ſich in ſeinen Schriften darſtellt, vorzulegen und darnach zu beurtheilen, inwiefern er ſelbſt auf den Namen eines Schülers Pauli Anſpruch macht.

Dionysius, der Areopagite.

Untersuchungen

über

Aechtheit und Glaubwürdigkeit

der unter diesem Namen

vorhandenen Schriften.

Von

Dr. Franz Hipler,

Priester der Diözese Ermland.

Regensburg.

Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.

1861.

B667
D4 H5

Unusquisque praesumitur bonus, donec probetur malus.

Vorrede.

Von den Kämpfen, welche die junge christliche Kirche mit ihrer mächtigsten Gegnerin, der neuplatonischen Schule, zu bestehen hatte, ist kein merkwürdigeres Denkmal auf uns gekommen als die Sammlung der sogenannten areopagitischen Schriften. Nicht so sehr durch eine auf das Einzelne sich einlassende Polemik, wie sie die meisten Apologeten sich nicht verdrießen ließen, als vielmehr durch die freie und unbefangene Anerkennung und Würdigung der reichen Wahrheitskeime, welche in dem alle Resultate früherer geistiger Bestrebungen in sich vereinigenden und vermittelnden System der Neuplatoniker beschlossen waren, durch sorgfältige Ausscheidung und Benutzung derselben für ein neues, auf der Thatsache der Menschwerdung des göttlichen Logos fußendes System christlicher Theologie — auf irenischem Wege also suchte der bis jetzt unbekannte Verfasser jener Schriften den langen Streit beizulegen und den nicht zweifelhaften Sieg des Christenthums zu beschleunigen. Vollkommenes Gelingen eines so weit greifenden und schwierigen Unternehmens können wir natürlich von einem ersten Versuche dieser Art eben so wenig uns versprechen, als der bescheidene Verfasser selbst; wenn aber neuere Geschichtsschreiber der Philosophie aus der thatsächlichen und nach dem Vorigen leicht begreiflichen Aehnlichkeit der areopagitischen Werke mit denen eines Plotin, Porphorius und Proklus geglaubt haben behaupten zu müssen, unser Autor habe keinen andern Zweck verfolgt als den, unter

gende Ansicht, wonach alle, also auch die Ideal-Ursachen oder Ideen, um ihren ewigen Bestand kommen, mißbilligt nun Dionysius offenbar in der oben angezogenen Stelle, indem er dort in mehr realistischer Weise die Unabhängigkeit der Ideen, die er auch Vorbilder oder Ursachen nennt, stark betont und ihre Selbstständigkeit auch ohne Bezug auf etwas Anderes, die wirkliche Schöpfung also, festhält; ja er nimmt keinen Anstand, den Hauptvertreter dieser Ansicht den berühmten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule namentlich zu nennen, sicherlich nicht, um deshalb bei seinen Lesern für einen Zeitgenossen der Apostel zu gelten.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit dem Manne, dem alle vier uns noch erhaltenen Hauptwerke unseres Autors gewidmet sind, mit Timotheus. Er wird von Dionysius bald als Freund, bald als Sohn, bald als heiliger oder heiligster Gottesmann angeredet, [1]) während die vier Widmungen in allen Handschriften und Drucken einstimmig lauten, wie folgt: „Dem Mitpresbyter Timotheus Dionysius der Presbyter.“ [2]) Hienach war also Timotheus ein Presbyter, und es ist daher offenbar eine durchaus unberechtigte Glosse, wenn einige spätere Handschriften uns sagen, daß dieser Timotheus der Bischof von Ephesus war. Unser Autor nämlich hält den Rangunterschied zwischen Bischof und Presbyter, der ihm wohlbekannt war und auf dem sein ganzes hierarchisches System basirt, überall auch in der Wahl der entsprechenden Ausdrücke sorgfältig fest und wenn er auch in seinen Schriften selbst die Worte Episkopus und Presbyter nie anwendet, sondern aus einem später anzugebenden Grunde dafür stets die Bezeichnung Hierarch und Hiereus wählt, so ist doch auch in den Ueberschriften — falls man wegen des darin vorkommenden Wortes Presbyter den Verfasser

---

τέμνειν. Πρός τινα δὲ καθάπερ τῷ ἐπιτηδείως ἔχοντι, καθάπερ τὸ πῦρ τῷ ξύλῳ· τὸν ἀδάμαντα γὰρ οὐ καύσει. Τὸ αἴτιον τῶν πρός τι· κατὰ γὰρ τὴν πρὸς ἕτερον νοεῖται σχέσιν, ὥστε δυεῖν ἐπιβάλλομεν, ἵνα τὸ αἴτιον ὡς αἴτιον νοήσωμεν. — [1]) Vgl. D. I, 8 (*ὦ καλὲ Τιμόθεε*). M. I, 1 (*ὦ φίλε Τιμόθεε*). C. II, 5. u. E. VII, 3, 11 (*ὦ παῖ*). E. III, 3, 1 (*ὦ παῖ καλέ*). Ep. IX, 1 (*ὁ ἱερὸς Τιμόθεος*). D. XI, 6 (*ὦ ἱερὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπε*). E. I. 1 (*παίδων ἱερῶν ἱερώτατε*). — [2]) *Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ πρεσβύτερος.*

derſelben von dem Autor der Werke ſelbſt etwa unterſcheiden wollte — die Differenz zwiſchen beiden Würden wohl beachtet. So iſt z. B. der neunte Brief an den Hierarchen (d. h. an den Biſchof) Titus gerichtet, woraus klar hervorgeht, daß dieſer Titus und der eben genannte Timotheus in der kirchlichen Hierarchie nicht denſelben Grad einnehmen, und daß ſomit beide hier nicht für die bekannten Schüler Pauli gelten können. Nie und nimmer konnte ja derſelbe Autor, der den Titus einen Biſchof nennt, den Timotheus als Presbyter bezeichnen, wenn er die von demſelben Weltapoſtel ordinirten erſten Biſchöfe von Kreta und Epheſus verſtanden wiſſen wollte. Timotheus heißt Presbyter und nicht Hierarch, weil er eben die höchſte Stufe in der kirchlichen Hierarchie nicht bekleidete. Wie hätte ihn auch ſonſt unſer Verfaſſer, der in ſeinen Schriften auch nicht die leiſeſte Andeutung davon gibt, daß er das biſchöfliche Amt bekleidete, mit dem Ausdruck „mein Sohn“ oder „mein lieber Sohn“ anreden können, da er ihn doch in dieſem Falle als Vater, oder falls er ſelbſt auch Biſchof war, als Bruder und Mitbiſchof, nicht aber als Sohn begrüßen mußte. Bedenkt man endlich noch, daß der Biſchof von Epheſus ſchon viel früher getauft war, als der von Paulus bekehrte Dionyſius, und daß er ſchon hiedurch, wenigſtens nach der Anſchauungsweiſe der erſten Chriſten, einen Vorzug vor dem möglicherweiſe an Jahren älteren Areopagiten hatte, ſo wird man wol unſerem Autor das Zeugniß nicht verſagen können, daß er in Widmungen und Anreden an ſeinen Freund Timotheus Alles gethan habe, um einer Verwechſelung deſſelben mit dem gleichnamigen Apoſtelſchüler vorzubeugen.

Der Inhalt der dem Timotheus gewidmeten Bücher beſtätigt dieſen Schluß noch mehr. Nicht die leiſeſte Anſpielung deutet darauf hin, daß Timotheus von dem Apoſtel unterrichtet, getauft, beſchnitten und ordinirt ſei, daß er in Epheſus oder anderswo eine biſchöfliche Funktion verrichtet habe. [1]) Es werden ſelbſt Stellen aus den

[1]) Die einzigen Stellen der dionyſiſchen Schriften, durch welche Timotheus als Biſchof bezeichnet ſcheinen könnte, finden ſich C. IX, 4: *καὶ τοῦτο δὲ τὴν σὴν ἱεραρχικὴν σύνεσιν ὑπομνήσομεν* und ganz ähnlich E. VII, 3, 11. Indeß zeigt der Kontext und Parallelſtellen (E. I, 5. VI, 1, 3.), daß hier nicht etwa eine kirchliche Titulatur, wie ungefähr unſer „biſchöfliche Gnaden“

Briefen Pauli an Timotheus in dieſen Schriften angeführt, und hier, wenn irgendwo, müßten wir doch den Hinweis auf eine perſönliche Bekanntſchaft, auf den Briefwechſel des Angeredeten mit dem Apoſtel finden, allein auch hier heißt es ganz objektiv: die Schrift ſagt, die Theologen lehren: „der Herr kennt die Seinen“ u. ſ. w. [1]) Wenn wir nun überdies in denſelben Büchern gar ein Zitat finden aus einem Schriftſteller, der erſt längere Zeit nach dem Tode des erſten Biſchofs von Epheſus ſchrieb, ſo muß vollends jeder Gedanke, als ob hier von dem Schüler des Weltapoſtels die Rede ſei, verſchwinden. Selbſt Baronius, der eifrige Vertheidiger der Echtheit unſerer Schriften, findet dies Argument ſchlagend. „In den Büchern, welche dem Timotheus gewidmet ſind,“ ſagt er in ſeinen Annalen zum Jahre 109, „findet ſich eine Stelle aus dem Briefe des heiligen Ignatius an die Römer, kurz vor ſeinem Martyrium geſchrieben. Nun aber war zur Zeit der Abfaſſung dieſes Briefes — im zehnten oder elften Regierungsjahre des Trajan, um 108 nach Chriſtus — der Biſchof von Epheſus, Timotheus, ſchon geſtorben, wie das aus dem ungefähr gleichzeitig geſchriebenen Briefe deſſelben Ignatius an die Philadelphier erhellt, worin jenes als eines ſchon Dahingeſchiedenen Meldung geſchieht. Beides aber kann mit einander nicht beſtehen, daß nämlich Dionyſius, der Areopagite, die Bücher nach dem Tode des Ignatius geſchrieben habe, wie das darin angeführte Wort des dem Marthrtode entgegen eilenden Biſchofs beweiſt, und daß er ſie zu gleicher Zeit dem Timotheus widmete, der ſchon vor Ignatius geſtorben war. Uebrigens,“ ſo fährt Baronius fort, „was zwingt uns denn zu der Annahme, dieſe Bücher ſeien an Timotheus, den Schüler des Paulus, geſchrieben?“ und ſofort bemüht er ſich dann, zu zeigen, daß der hier genannte Presbyter Timothens kein anderer ſein könne, als der gleichnamige Sohn des Senator Pudens, der Bruder der Pudentiana und Praxedis, der im römiſchen Martyrologium unter dem 25. Juni und auch in den Akten der heiligen Perpetua und Felicitas vorkommt. Dagegen ſucht der Ziſterzienſer Franz von Bivare in ſeinem Kommentar zu der — unterſchobenen — Chronik Dexters nachzuweiſen,

vorliegt, ſondern einfach nur von der theologiſchen, beſonders liturgiſchen Bildung des Timotheus Rede iſt. — [1]) Vgl. D. VIII, 1. C. II, 5. E. III, 3, 9.

daß hier Niemand gemeint sein könne, als der spanische Presbyter Eugenius von Toledo, der wegen seiner ausgezeichneten Eigenschaften den Namen Timotheus erhalten haben soll. [1]) Mit gleichem Rechte aber könnte man auch noch vielen andern Männern desselben Namens die Ehre vindiziren, von dem ersten Bischofe Athens durch die Widmung so bedeutender Werke ausgezeichnet worden zu sein; denn aus diesen selbst geht wie gesagt nur so viel hervor, daß sie an den Bischof von Ephesus nicht gerichtet sind.

Dennoch ist die entgegengesetzte Meinung noch jetzt von allen denen, die es der Mühe werth erachten, auf diese Frage überhaupt sich einzulassen, aufrecht erhalten, und während die Einen das Zitat aus Ignatius auf Rechnung der Ungeschicklichkeit oder Unwissenheit des Betrügers schreiben, suchen die Andern, insofern sie nicht den gezwungenen und abenteuerlichen Annahmen des Baronius und Bivarius beipflichten, sich dadurch zu helfen, daß sie, um die Ehre und Glaubwürdigkeit des vermeintlichen apostolischen Vaters zu retten, zu der Behauptung ihre Zuflucht nehmen, die Stelle aus Ignatius sei später eingeschaltet worden, sei es, daß der Areopagite selbst bei einer zweiten etwa um's Jahr 110 vorgenommenen Revision seiner Werke durch Hinzufügung dieser Stelle seinen verstorbenen Freund Ignatius ehren, sei es, daß ein späterer Abschreiber seine Belesenheit in den apostolischen Vätern auf diese Weise zeigen und nutzbar machen wollte. Letzteres ist die bei weitem verbreitetere und mit vielem Scharfsinn noch jüngst von Darboy verfochtene Meinung, und da dieselbe in der That Manches für sich zu haben scheint, ein Zitat aus Ignatius aber nicht so fast für die Ungeschicklichkeit eines Betrügers, der jeden Augenblick aus der Rolle fällt, als für die Aufrichtigkeit eines Mannes, der eine Ehre und eine Stellung, die ihm nicht gebührt, auch nicht beanspruchen will, zu sprechen scheint, so ist eine erschöpfende Beleuchtung dieser Stelle hier durchaus geboten.

---

[1]) Vgl. Flavii Lucii Dextri Barcinonensis chronicon omnimodae historiae edidit Franc. Bivarius. Lugduni 1627. p. 197. Die Worte Dexters, an welche sich Bivare's Kommentar anschließt, lauten: Anno centesimo Dionysius dicat Eugenio Marcello dicto propter ingenii excellentiam Timotheo libros de divinis nominibus.

Es iſt im vierten Kapitel des Buches von den göttlichen Namen, wo Dionyſius mit der ihm eigenen Tiefe und Innigkeit den Satz durchführt, daß die Liebe es ſei, die das ganze Weltall in Bewegung ſetze, indem ſie alle Dinge, ſelbſt die bewußtloſen, dem Schönen und Guten entgegenführt, ja daß Gottes ganzes Weſen und Wirken nach innen und außen Liebe ſei, nach innen durch die Einheit des Liebenden und Geliebten in der Liebe, nach außen, indem dieſe Liebe, die in Gott überweſentlich voraus beſteht, ihn trieb, daß er wirkſam wurde nach ſeiner überſchwänglichen, allſchaffenden Kraft.[1]) Er braucht hier, ſichtlich an den Sprachgebrauch Platons und ſeiner Schule ſich anlehnend zur Bezeichnung der Idee der Liebe nicht das bibliſche Wort Agape, ſondern das mehr philoſophiſche Eros, dem er offenbar vor dem erſteren den Vorzug gibt. Aehnlich nämlich wie gegen Ende des germaniſchen Mittelalters das alte ſchöne Wort Minne, war bei den Griechen, nachdem ihre klaſſiſche Periode vorüber war, das entſprechende Eros durch vielfachen Mißbrauch ſo entwürdigt worden, daß ſich damit ein Nebenbegriff verband, der den Gebrauch des Wortes in der Schriftſprache faſt unmöglich machte. Ebenſo aber wie in unſern Tagen die Romantiker die alte deutſche Minne nach ſo langer Bußzeit wieder zu Ehren zu bringen und in Schrift und Leben wieder einzuführen ſich bemühten, ſcheint man zu der Zeit, als die dionyſiſchen Schriften verfaßt wurden, damit umgegangen zu ſein, das klaſſiſche Eros durch alleinige Beziehung auf die göttliche Liebe in ſeine alten Rechte wieder einzuſetzen, und unſer Verfaſſer iſt einer der eifrigſten Vorkämpfer für den althelleniſchen chriſtlich verklärten Eros. Allein da er als erſten Grundſatz für die eigentliche Theologie aufgeſtellt hat, man dürfe von Gott nichts ausſagen, was nicht durch die göttliche Offenbarung, „ſei ſie im geſchriebenen oder geſprochenen Worte nie-

[1]) D. IV, 11: *Καὶ ἔστι καὶ ὁ θεῖος ἔρως ἀγαθὸς ἀγαθοῦ διὰ τὸ ἀγαθόν· αὐτὸς γὰρ ὁ ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρως ἐν τἀγαθῷ καθ' ὑπερβολὴν προϋπέρχων οὐκ εἴασεν αὐτὸν ἄγονον ἐν ἑαυτῷ μένειν, ἐκίνησε δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πρακτικεύεσθαι κατὰ τὴν ἁπάντων γενητικὴν ὑπερβολήν.* Und bald darauf heißt es: *ὁ θεῖος ἔρως ... ὥςπερ τις αἰδιος κύκλος διὰ τἀγαθὸν ἐκ τἀγαθοῦ καὶ ἐν τἀγαθῷ καὶ εἰς τἀγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος.*

dergelegt," bestätigt sei, so glaubt er, es könne ihm der Vorwurf gemacht werden, daß er seinem Vorsatze untreu geworden sei, indem er durch das Wort „Eros" von den biblischen Gottesnamen sich entfernt habe. Er verwahrt sich gegen diesen Vorwurf zunächst durch den sehr ausführlich und schön durchgeführten hermeneutischen Grundsatz: man müsse den Buchstaben der Schrift zwar ehren, aber denselben nicht über den Geist derselben setzen. „Damit es aber nicht scheine," fügt er hinzu, „wir sagten das als Verdreher der göttlichen Schriften, so mögen diejenigen, welche den Namen Minne schmähen, die heiligen Bücher selbst reden hören. „„Minne sie, die Rede meines Mundes,"" heißt es darin, „„und sie wird dich behüten, achte sie hoch und sie wird dich erhöhen, und was sonst dergleichen in den heiligen Schriften vorkommt.""

Freilich kommt in der ganzen Uebersetzung der Siebenzig, wie ein Blick in die Konkordanzen zeigt, das Wort „Eros" sonst gar nicht in dem Sinne von geistiger göttlicher Liebe vor, sondern drückt überall, wo es vorkommt, nur die sinnliche Begierde aus, und es würde dem Verfasser schwer geworden sein, außer der einen angeführten Belegstelle noch eine zweite beizubringen. Auch scheint er das selbst zu wissen und geht jetzt, indem er noch bemerkt, daß Agape in der heiligen Schrift auch die sinnliche Liebe bedeute,[1]) offenbar dazu über, die Anwendung des Wortes Eros auf die göttliche Liebe und auf Gott selbst aus dem Vorgange anderer geachteter kirchlichen Schriftsteller oder Hierologen zu rechtfertigen, wenn er sagt: „Und noch mehr: einigen unserer heiligen Lehrer schien der Name Minne sogar göttlicher als der Name Liebe. Es schreibt aber auch der heilige Ignatius: „„Meine Minne ist gekreuziget,"" und in den vorläufigen Einführungen zu den heiligen Schriften findet man, daß einer von der göttlichen Weisheit sagt: „„Ich bin ein Minnender geworden ihrer Schönheit."" Deshalb laßt uns diesen Namen Minne nicht fürchten, es mache uns keine erschreckende Rede darüber bange?"[2])

---

[1]) Er beruft sich besonders auf 2. Reg. 1, 26: *ἐθαυμαστώθη ἡ ἀγάπησίς σου ἐμοὶ ὑπὲρ ἀγάπησιν γυναικῶν*, singt dort David von Jonathans Liebe. Die Stelle, welche ihn für den Eros spricht (*ἐράσθητι αὐτῆς*), findet sich Prov. 4, 6. — [2]) Vgl. D. IV, 12: *Πλὴν ἵνα μὴ ταῦτα εἰπεῖν δοκῶμεν ὡς*

In dieſer Stelle ſoll nun nach Halloix, Darboy und Andern der Satz: „So ſchreibt auch der heilige Ignatius: Meine Minne iſt gekreuzigt," die müſſige Gloſſe eines ſpätern Kopiſten ſein; dem zunächſt werde durch Weglaſſung dieſes Zitats der Beweisgang geordneter und klarer, und es würden dann nicht zwei Stellen der heiligen Schrift durch einen dazwiſchen geſchobenen Paſſus aus einem apoſtoliſchen Vater unnatürlich auseinander geriſſen; und dann eigne ſich auch das Wort des heiligen Ignatius gar nicht zum Beweiſe deſſen, was hier bewieſen werden ſoll, und ſpreche eher gegen als für die Meinung des Dionyſius. Denn Ignatius wolle offenbar nicht von Gott und der göttlichen Liebe ſprechen, ſondern nur ausdrücken, daß die ſinnliche Weltliebe in ihm erſtorben ſei, wenn er den Römern ſchreibe: „Meine Minne iſt gekreuziget und nicht iſt mehr in mir das Feuer, das die Erde liebt," eine Stelle, die ſo deutlich an das bekannte Wort des heiligen Paulus erinnere: „mir aber iſt die Welt gekreuziget," daß man durchaus gezwungen ſei, das Wort „Welt" bei Paulus und das Wort „Minne" bei Ignatius als gleichbedeutend zu nehmen.

So treffend nun die letztere Einwendung auf den erſten Augenblick auch erſcheint, ſo iſt ſie doch, näher betrachtet, durchaus unhaltbar. Selbſt wenn der Kontext der ignatianiſchen Stelle in der That gegen den Eros ſpräche, konnte denn unſer Autor, der doch allem Anſcheine nach aus dem Gedächtniſſe zitirte, in der Auffaſſung derſelben nicht irren? Zudem iſt es nach den frühern Forſchungen Tentzels und den neuern Unterſuchungen Curetons [1]) kaum mehr zweifelhaft, daß Ignatius mit dem Worte Eros wirklich Chriſtus bezeichnen wolle.

τὰ θεῖα λόγια παρακινοῦντες, ἀκουέτωσαν αὐτῶν οἱ τὴν ἔρωτος ἐπωνυμίαν διαβάλλοντες. „Ἐράσθητι αὐτῆς φησὶ καὶ τερήσει σε" . . . Καίτοι ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων καὶ θειότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα τοῦ τῆς ἀγάπης· γράφει δὲ καὶ ὁ θεῖος Ἰγνάτιος: „ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται" καὶ ἐν ταῖς προεισαγογαῖς τῶν λογίων εὑρήσεις τινὰ λέγοντα περὶ τῆς θείας σοφίας: „ἐραστὴς ἐγενόμην τοῦ κάλλους αὐτῆς." ὥστε τοῦτο δὴ τὸ τοῦ ἔρωτος ὄνομα μὴ φοβεθῶμεν. — [1]) Vgl. W. E. Tentzel, de apophthegmate Ignatii: *ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται.* Witebergae 1682. und die Fortſetzung Arnstadii 1683. Cureton, Corpus Ignatianum. Berlin 1849. p. 51.

Wenn aber Darboy fernerhin behauptet, daß durch Weglassung dieser Stelle auch der Text des Dionysius gebessert und zwei zusammengehörige Bibelstellen nicht unnatürlich auseinander gerissen würden, so stellt er sich offenbar auf einen Standpunkt, den unser Verfasser hier nicht einnimmt. Dieser hat nämlich durch Beibringung der einzigen Stelle aus den Sprüchwörtern den biblischen Beweis beendet, wie sich das deutlich daraus erkennen läßt, daß er sofort hinzufügt: „und was sonst noch dergleichen in den heiligen Schriften vorkommt." Wenn er nun im Folgenden neben dem Worte des heiligen Ignatius noch die Stelle: „Ich bin ein Minnender geworden ihrer Schönheit," anführt, so ist klar, daß er das Buch, dem diese Stelle entnommen ist, das Buch der Weisheit, nicht so fast den kanonischen Schriften, denen es hier gewissermaßen gegenübersteht, als den Briefen des heiligen Ignatius gleichgestellt wissen will, eine Anschauung, die durch des Eusebius Mittheilungen über den — hebräischen — Kanon des Melito von Sardes und Origenes veranlaßt, sich bei den meisten Kirchenvätern des vierten Jahrhunderts, z. B. bei Cyrill von Jerusalem, Athanasius, Gregor von Nazianz, Epiphanius, Rufinus, Hieronymus und Anderen findet, im Gegensatz zu den Kirchenvätern vor und nach dem vierten Jahrhundert und zu der ganzen okzidentalischen Kirche, selbst während des vierten Jahrhunderts. Es galt nämlich damals, wenn auch nicht praktisch, so doch der Theorie nach das Buch der Weisheit, ähnlich wie das Buch Jesus Sirach, Judith und Tobias und andere, weil sie im hebräischen Kanon sich nicht fanden, bei den orientalischen Kirchenvätern nicht für kanonisch, sondern als ein sogenanntes Kirchenbuch, das insbesondere gern den Katechumenen in die Hand gegeben wurde, damit sie durch fleißige Lesung und Uebung der darin enthaltenen Sittenlehren sich diejenige Reinheit des Geistes und Herzens aneigneten, die zur Erleuchtung durch das Licht der heiligen Schriften und ihres kürzesten Ausdrucks, des Symbolums, nöthig ist. [1]) In

[1]) Cf. Athanasii opp. Paris 1698. tom. I. p. 963: *Ἔστιν καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατερων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς ευσεβείας λόγον: σοφία Σολομῶντος καὶ σοφία Σιρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδὶθ καὶ Τοβίας καὶ διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ ποιμήν.*

dieſem Sinne zählt denn auch unſer Verfaſſer am genannten Orte das Buch der Weisheit nebſt den andern moraliſchen Büchern unſeres heutigen Kanons zu den „vorläufigen Einführungen“ in die heilige Schrift und ſtellt es damit dieſer ſelbſt gegenüber, wie ſchon der heilige Thomas in ſeinem Kommentar zu dieſer Stelle [1]) ganz unbefangen bemerkt. Dieſer von Darboy nicht berückſichtigten Auffaſſung des Verfaſſers nach ſtellt ſich alſo ein Zitat aus Ignatius hier gar nicht in die Mitte zweier Bibelſtellen, ſondern bildet im Vereine mit der Stelle aus dem Buche der Weisheit gewiſſermaßen den Traditionsbeweis im Gegenſatz zu dem vorhergegangenen Bibelbeweis. [2])

Zudem iſt es gewiß unſtatthaft, aus blos innern ſubjektiven Gründen eine Stelle für interpolirt zu erklären, welche, wie dies hier der Fall iſt, alle Handſchriften ohne jede Variante ſo geben, wie ſie eben angeführt wurde. Die Stelle iſt ſicher ſo echt wie nur irgend eine in dem ganzen Buche, und es kommt, um in ihr volles Verſtändniß einzudringen, hier ſchließlich nur noch darauf an, zu ermitteln, wer denn unter jenen Hierologen gemeint ſei, die ſchon vor unſerem Autor das Wort Eros an Stelle der bibliſchen Agape hatten ſetzen wollen. Offenbar weder der heilige Ignatius noch auch der Verfaſſer des Buches der Weisheit; denn dieſe brauchen, wie wir geſehen, das Wort Eros allerdings im Sinne von geiſtiger Liebe, ſtellen es aber damit noch keineswegs höher als das Wort Agape, ſondern höchſtens auf gleiche Stufe. Auch zeigt der nicht zu überſehende Anſchluß dieſes Satzes an den folgenden: „Es ſchreibt aber auch der heilige Ignatius,“ daß hier die ignatianiſchen Briefe

---

[1]) Et Philo dicit in libro quem fecit introducentem ad sacra eloquia de divina sapientia: amator factus sum pulchritudinis ejus. Sap. VIII. Ex quo patet quod liber sapientiae nondum habebatur inter canonicas scripturas. S. Thomas. — [2]) Uebrigens zählt unſer Verfaſſer das Buch der Weisheit nicht undeutlich zu den kanoniſchen an jener Stelle (E. III, 3, 3.), wo er in einer durch die Arkandisziplin ihm gebotenen Umſchreibung und Verhüllung alle kanoniſchen Bücher kurz charakteriſirt. Hier heißt es: „*πᾶσα μὲν γὰρ ἱερὰ δέλτος ..... ἢ βασιλέων σοφῶν .. σύνεσιν ... ἢ τῶν πρακτέων σοφὰς ὑποθήκας τοῖς ἐπιτηδείοις ὑφηγήσατο.*“ Alſo wol das Buch der Weisheit.

und das Buch der Weisheit, als kirchliche Vorlesebücher, [1]) einerseits unter die kanonischen Schriften, andererseits aber über die Werke der sogenannten Hierologen gestellt und nur wie zum Ueberflusse und wegen ihrer höhern Autorität den letztern beigefügt werden. Wir sind also von dem Autor selbst auf andere Schriftsteller von geringerem Ansehen als Ignatius, und zwar auf christliche Schriftsteller, [2]) hingewiesen, und werden daher wohl nicht fehl greifen, wenn wir dieserhalben zunächst bei den philosophisch gebildeten Alexandrinern uns umsehen. Freilich begegnen wir bei Klemens, den unser Verfasser selbstgeständlich kennt, keiner hierauf bezüglichen Aeußerung, allein desto klarer spricht sich darüber sein berühmter Schüler Origenes in seinem Kommentar zum hohen Liede aus. Er erklärt dieses heilige Buch für das Liebeslied der Kirche an ihren himmlischen Bräutigam und hält es deshalb für nothwendig, seiner Erklärung eine Abhandlung über Wesen und Namen der Liebe vorauszuschicken. Viele Hellenen, sagt er, hätten, zwischen irdischer und himmlischer Liebe nicht unterscheidend, aus Platons erotischen Dialogen, besonders dem Symposion, Anlaß genommen, sich nicht sowol der göttlichen Minne als vielmehr fleischlichen Lüsten hinzugeben. Um daher allem Mißbrauche von Seiten der Schwachen und Böswilligen vorzubeugen, habe die heilige Schrift fast ausschließlich das durchaus unverfängliche Wort Liebe (Agape) gewählt, obwohl auch der Ausdruck Minne (Eros) seine Berechtigung habe und an manchen Stellen der heiligen Schriften von dem Streben nach himmlischen Dingen gebraucht werde, während andererseits Liebe auch das Verlangen nach Reichthum, sinnlichen Genüssen und Aehnlichem ausdrücke. Indem er hiebei merkwürdig genug ganz dieselben Schrifttexte zitirt, auf die sich auch unsere Stelle beruft, fährt er fort: „Es ist also durchaus gleichgiltig, ob man sagt, Gott minnen oder Gott lieben, und man wird es daher Niemanden zum Vorwurf machen können, wenn er Gott die Minne nennt, während Johannes ihn die Liebe nennt. Auch erinnere ich mich, daß ein

---

[1]) Auch die ignatianischen Briefe wurden bekanntlich neben dem Pastor u. a. längere Zeit hindurch in der Kirche vorgelesen. — [2]) *Ἔδοξέ τισι τῶν καθ' ἡμᾶς ἱερολόγων.*

werden, ohne es wirklich zu ſein, ſo hat er jedenfalls ſehr unklug daran gethan, gerade hier noch eine Mittelsperſon in Hierotheus einzuſchieben, deſſen Namen weder die heilige Schrift noch auch überhaupt irgend ein Schriftſteller vor dem fünften Jahrhundert erwähnt, geſchweige denn, daß irgendwo berichtet werden ſollte, er ſei in einem kirchlichen Amte der Nachfolger des Apoſtels Paulus geweſen. Man hat dieſen Hierotheus zum erſten Biſchofe von Athen oder auch von Segovia gemacht, Andere behaupten, er ſei kein Anderer als Athanaſius von Alexandrien, noch Andere, er ſei nur eine von Dionyſius fingirte Perſon, allein was es immer mit dieſem Manne, deſſen wirkliche Exiſtenz kaum bezweifelt werden kann, [1]) für eine Bewandtniß habe, ſo viel ſteht feſt, ſein Name hier an dieſer Stelle und in dieſem Zuſammenhange iſt eher geeignet, uns auf den Gedanken zu bringen, „der ſelige Paulus“ ſei nicht der Apoſtel, als uns zu dem Schluſſe zu berechtigen, unſer Verfaſſer wolle zu den Apoſtelſchülern gerechnet werden. Indeß ſelbſt angenommen, aber nicht zugegeben, es ſei hier der Weltapoſtel gemeint, eine Annahme, die weder der Kontext noch auch irgend eine Appoſition nöthig machen — was hindert uns, die oben erwähnte Stelle ſo zu interpretiren, daß unſer Theologe — nicht zuerſt von Paulus und dann von Hierotheus, ſondern — lediglich von Hierotheus allein nach des ſeligen Pauli Lehre, d. h. mit Zugrundelegung der pauliniſchen Schriften, im Chriſtenthum oder vielmehr in der ſpekulativen Erkenntniß der Heilswahrheiten, von der hier die Rede iſt, unterwieſen ſei. Daß die Präpoſition μετά nicht blos die Zeitfolge, ſondern

[1]) Die griechiſche, ſyriſche und römiſche Kirche feiert einſtimmig das Feſt des heiligen Hierotheus am 4. Oktober, was doch wol mit einiger Sicherheit auf eine hiſtoriſche Perſönlichkeit hinweiſt, obgleich über dieſelbe faſt nichts feſtſteht, als was unſer Verfaſſer davon berichtet. Dexter a. a. O. S. 163 berichtet in ſeiner Fabelmanier von dem Epiſkopat zu Athen und Segovia. (vgl. Bivare's Kommentar). Whiſton (Primitive Christianity revived. London 1712. III, 187.) beweiſt, daß es Athanaſius war, und Peter Halloix (Illustrium scriptorum ... vitae. Duaci 1633) weiß mit ſeinem Leben ſogar zweiunddreißig Folioſeiten zu füllen. Tom. I. p. 602—634. Wichtiger als alles Dieſes ſind die neuerdings von Angelo Mai bekannt gemachten Fragmente des Hierotheus aus dem Arabiſchen. Spicilegium Rom. III, 714. u. Pitra, Spicil. Solesm. I, 6.

jede Befolgung einer vorliegenden Ordnung und Regel ausdrücken kann, ist bekannt, und wenn etwa Jemand mit Vernachlässigung dieser letzten Bedeutung vorzüglich die erstere urgiren wollte, so bleibt endlich noch eine dritte Erklärung möglich, die durch einen alten Bericht über die Bekehrung eines alexandrinischen Philosophen noch wahrscheinlicher gemacht wird. Philipp von Side nämlich, oder wer sonst der Verfasser des durch Dodwell bekannt gemachten Fragments über die alexandrinischen Katecheten war, erzählt uns, daß Athenagoras, während er noch als Heide die heiligen Schriften las, um sie zu bekämpfen, vom heiligen Geiste dergestalt ergriffen ward, daß er alsbald aus einem Verfolger ein Apostel wurde desselben Glaubens, den er bekämpfen wollte. [1]) Das Gleiche war auch bei Dionysius von Alexandrien und dem späteren Bischofe Kommodian der Fall, und wollen wir annehmen, daß etwas Aehnliches unserm Theologen bei der Lektüre der pauliniſchen Briefe begegnet sei, und daß, wie Ambrosius den durch Pauli Schriften zur Umkehr gebrachten Augustinus, so Hierotheus den Dionysius zur Taufe vorbereitete und dabei sein Pathe war, [2]) so wird jeder Unbefangene zugeben müssen, daß eine solche Erklärung noch immer viel annehmbarer ist, als die Behauptung, der Areopagite Dionysius habe nach seiner Bekehrung, bevor er getauft und ordinirt wurde, noch erst den Unterricht eines ausgezeichneten und sehr gelehrten Mannes genossen, des Hierotheus, von dem aber merkwürdiger Weise kein älterer christlicher Autor etwas weiß. [3])

Jedenfalls steht durchaus nichts im Wege, drei andere von den

---

[1]) Vgl. Gallandi, bibl. IX, 401: Οὗτος (sc. Ἀθηναγόρας) ἐντυχὼν ταῖς θείαις γραφαῖς εἰς τὸ ἀκριβέστερον ἀγωνίσασθαι, οὕτως εἵλετο τῷ παναγίῳ πνεύματι, ὥστε διδάσκαλον, κατὰ τὸν μέγαν Παῦλον, ἀντὶ διώκτου γενέσθαι τῆς πίστεως, ἧς ἐδίωκεν. — [2]) Die Epitheta, die Dionysius dem Hierotheus gibt, ἡγεμών, χειραγωγός, sind nach E. II, 2, 7. u. II, 3, 4. identisch mit ἀνάδοχος, Pathe. — [3]) Man vgl. hier den 46. (al. 5) Brief des Basilius, wo er einer geistlichen Jungfrau schreibt: Τί δὲ ἄρα ὁ νυμφαγωγὸς, ὁ θεῖος καὶ μακάριος Παῦλος, ὅτε ἀρχαῖος ἐκεῖνος καὶ ὁ νέος οὗτος, ὑφ' ᾧ μεσίτῃ καὶ διδασκάλῳ τὸν πατρῷον οἶκον καταλιποῦσα τῷ κυρίῳ συνήφθης. Hier wird doch Paulus offenbar nur wegen 1. Cor. 7. Lehrer genannt, und Brautführer und Pathen (νυμφαγογοὶ καὶ χειραγωγοί) hat man von jeher mit einander verglichen.

werden, ohne es wirklich zu ſein, ſo hat er jedenfalls ſehr unklug daran gethan, gerade hier noch eine Mittelsperſon in Hierotheus einzuſchieben, deſſen Namen weder die heilige Schrift noch auch überhaupt irgend ein Schriftſteller vor dem fünften Jahrhundert erwähnt, geſchweige denn, daß irgendwo berichtet werden ſollte, er ſei in einem kirchlichen Amte der Nachfolger des Apoſtels Paulus geweſen. Man hat dieſen Hierotheus zum erſten Biſchofe von Athen oder auch von Segovia gemacht, Andere behaupten, er ſei kein Anderer als Athanaſius von Alexandrien, noch Andere, er ſei nur eine von Dionyſius fingirte Perſon, allein was es immer mit dieſem Manne, deſſen wirkliche Exiſtenz kaum bezweifelt werden kann, [1]) für eine Bewandtniß habe, ſo viel ſteht feſt, ſein Name hier an dieſer Stelle und in dieſem Zuſammenhange iſt eher geeignet, uns auf den Gedanken zu bringen, „der ſelige Paulus“ ſei nicht der Apoſtel, als uns zu dem Schluſſe zu berechtigen, unſer Verfaſſer wolle zu den Apoſtelſchülern gerechnet werden. Indeß ſelbſt angenommen, aber nicht zugegeben, es ſei hier der Weltapoſtel gemeint, eine Annahme, die weder der Kontext noch auch irgend eine Appoſition nöthig machen — was hindert uns, die oben erwähnte Stelle ſo zu interpretiren, daß unſer Theologe — nicht zuerſt von Paulus und dann von Hierotheus, ſondern — lediglich von Hierotheus allein nach des ſeligen Pauli Lehre, d. h. mit Zugrundelegung der pauliniſchen Schriften, im Chriſtenthum oder vielmehr in der ſpekulativen Erkenntniß der Heilswahrheiten, von der hier die Rede iſt, unterwieſen ſei. Daß die Präpoſition μετά nicht blos die Zeitfolge, ſondern

[1]) Die griechiſche, ſyriſche und römiſche Kirche feiert einſtimmig das Feſt des heiligen Hierotheus am 4. Oktober, was doch wol mit einiger Sicherheit auf eine hiſtoriſche Perſönlichkeit hinweiſt, obgleich über dieſelbe faſt nichts feſtſteht, als was unſer Verfaſſer davon berichtet. Dexter a. a. O. S. 163 berichtet in ſeiner Fabelmanier von dem Epiſkopat zu Athen und Segovia. (vgl. Bivare's Kommentar). Whiſton (Primitive Christianity revived. London 1712. III, 187.) beweiſt, daß es Athanaſius war, und Peter Halloix (Illustrium scriptorum ... vitae. Duaci 1633) weiß mit ſeinem Leben ſogar zweiundbreißig Folioſeiten zu füllen. Tom. I. p. 602—634. Wichtiger als alles Dieſes ſind die neuerdings von Angelo Mai bekannt gemachten Fragmente des Hierotheus aus dem Arabiſchen. Spicilegium Rom. III, 714. u. Pitra, Spicil. Solesm. I, 6.

Jede Befolgung einer vorliegenden Ordnung und Regel ausdrücken kann, ist bekannt, und wenn etwa Jemand mit Vernachlässigung dieser letzten Bedeutung vorzüglich die erstere urgiren wollte, so bleibt endlich noch eine dritte Erklärung möglich, die durch einen alten Bericht über die Bekehrung eines alexandrinischen Philosophen noch wahrscheinlicher gemacht wird. Philipp von Side nämlich, oder wer sonst der Verfasser des durch Dodwell bekannt gemachten Fragments über die alexandrinischen Katecheten war, erzählt uns, daß Athenagoras, während er noch als Heide die heiligen Schriften las, um sie zu bekämpfen, vom heiligen Geiste dergestalt ergriffen ward, daß er alsbald aus einem Verfolger ein Apostel wurde desselben Glaubens, den er bekämpfen wollte. [1]) Das Gleiche war auch bei Dionysius von Alexandrien und dem späteren Bischofe Kommodian der Fall, und wollen wir annehmen, daß etwas Aehnliches unserm Theologen bei der Lektüre der paulinischen Briefe begegnet sei, und daß, wie Ambrosius den durch Pauli Schriften zur Umkehr gebrachten Augustinus, so Hierotheus den Dionysius zur Taufe vorbereitete und dabei sein Pathe war, [2]) so wird jeder Unbefangene zugeben müssen, daß eine solche Erklärung noch immer viel annehmbarer ist, als die Behauptung, der Areopagite Dionysius habe nach seiner Bekehrung, bevor er getauft und ordinirt wurde, noch erst den Unterricht eines ausgezeichneten und sehr gelehrten Mannes genossen, des Hierotheus, von dem aber merkwürdiger Weise kein älterer christlicher Autor etwas weiß. [3])

Jedenfalls steht durchaus nichts im Wege, drei andere von den

---

[1]) Vgl. Gallandi, bibl. IX, 401: *Οὗτος* (sc. *Ἀθηναγόρας*) *ἐντυχὼν ταῖς θείαις γραφαῖς εἰς τὸ ἀκριβέστερον ἀγωνίσασθαι, οὕτως εἵλετο τῷ παναγίῳ πνεύματι, ὥστε διδάσκαλον, κατὰ τὸν μέγαν Παῦλον, ἀντὶ διώκτου γενέσθαι τῆς πίστεως, ἧς ἐδίωκεν.* — [2]) Die Epitheta, die Dionysius dem Hierotheus gibt, *ἡγεμών, χειραγωγός*, sind nach E. II, 2, 7. u. II, 3, 4. identisch mit *ἀνάδοχος*, Pathe. — [3]) Man vgl. hier den 46. (al. 5) Brief des Basilius, wo er einer geistlichen Jungfrau schreibt: *Τί δὲ ἄρα ὁ νυμφαγωγὸς, ὁ θεῖος καὶ μακάριος Παῦλος, ὅτε ἀρχαῖος ἐκεῖνος καὶ ὁ νέος οὗτος, ὑφ' ᾧ μεσίτῃ καὶ διδασκάλῳ τὸν πατρῷον οἶκον καταλιποῦσα τῷ κυρίῳ συνήφθης.* Hier wird doch Paulus offenbar nur wegen 1. Cor. 7. Lehrer genannt, und Brautführer und Pathen (*νυμφαγογοὶ καὶ χειραγωγοί*) hat man von jeher mit einander verglichen.

oben erwähnten fünf Stellen in ähnlicher Art zu erklären, wie die zuletzt versuchte. In diesen preist nämlich Dionysius den Weltapostel als „den von Gott gelehrten heiligen Gesetzgeber", als „seine und seines Lehrers gemeinsame Sonne", als „das Licht der Welt, in göttlichen Dingen gewaltig, der ihn und seinen Lehrer Hierotheus zur göttlichen Lichtgebung angeleitet".[1]) Weit entfernt, daß hier gesagt würde, Dionysius und sein Lehrer seien durch die Predigt des Heidenapostels zum Glauben an das Evangelium gelangt, scheinen die nach der Weise unseres Schriftstellers gehäuften Beinamen und Epitheta vielmehr nur darauf hinzudeuten, daß Paulus durch seine Briefe, aus denen sofort Stellen zitirt werden,[2]) Beiden, dem Lehrer sowol als dem Schüler, entweder zum Christenthum selbst oder doch zum Eindringen in die „göttliche Gabe der Offenbarung" als Leuchte und Wegweiser gedient, also gleichsam Pathenrolle bei ihnen gespielt habe,[3]) daß seine Schriften es waren, die ihnen wie ein Handbuch und eine Anleitung zur tiefern christlichen Gnosis erschienen und zu diesem Zwecke, wie die vielen Zitate und Anklänge an paulinische Stellen in unsern Büchern beweisen, studirt und benutzt wurden.

Ein triftiger Einwurf gegen diese Exegese läßt sich kaum erheben und dürfte auch von Niemand erhoben werden, der die Anschauungsweise unseres Verfassers näher kennt und berücksichtigt. Dieser führt, um hier nur an Eins zu erinnern, in der Schrift von der himmlischen Hierarchie den Satz durch, daß jeder der drei Hierarchien, in welche die neun Chöre der Engel sich gliedern, eine besondere Thätigkeit eigne, der ersten die reinigende, der zweiten die erleuchtende, der dritten und höchsten die einigende. Wenn nun aber Jesaias erzählt, ein Engel der einigenden Ordnung, ein Seraphim, habe seine Lippen mit der glühenden Kohle gereinigt, so weiß er seine dadurch, wie es scheint, unhaltbar gewordene Theorie durch die Bemerkung zu retten, „daß das Geschäft des Reinigens dem niedern Engel von dem höhern in ähnlicher Weise übertragen wurde, wie

[1]) Vgl. D. II, 11. VII, 1. Ep. VIII, 3. — [2]) 1. Cor. 1, 25. 8, 5. 1. Tim. 3, 5. — [3]) Vgl. die Beschreibung des Pathenamtes E. II, 2, 2. u. III, 3, 4. und die angeführten Stellen über Paulus. Von einer Taufe durch letztern ist nirgends Rede.

man auch sagt, der Bischof taufe durch die Priester, die die Gewalt dazu von jenem empfangen haben." [1]) Nehmen wir hiezu noch die Gewohnheit des Verfassers, überall die ehrendsten Prädikate anzuwenden, die sich, ohne die Wahrheit zu verletzen, gebrauchen lassen, so wird es sehr begreiflich, daß wir nicht nöthig haben, bei dem Ausdrucke „mein und meines Lehrers gemeinsamer Führer und Erleuchter" an einen unmittelbaren Unterricht von Seiten des Apostels zu denken.

So viel dürfte demnach aus den bisher beigebrachten Stellen unserer Schriften zur Genüge hervorgehen, daß ihr Verfasser es strenge vermieden hat, auf einen persönlichen Verkehr und Umgang, der zwischen ihm und einem Manne aus der Apostelzeit stattgefunden hätte, hinzudeuten, daß er, was sein Verhältniß zum Apostel Paulus insbesondere betrifft, einer persönlichen Berührung oder Zusammenkunft mit demselben niemals Erwähnung thut, geschweige denn daß er die Rede auf dem Areopag und die daran sich knüpfende Bekehrung irgendwie berühren sollte.

Gewiß würde es einem Forscher, der von den nähern Umständen und der Person unseres Verfassers nie etwas gehört hätte und in den Werken desselben nur die bisher angezogenen Stellen läse, auch nicht im Entferntesten in den Sinn kommen, die Vermuthung zu wagen, der Verfasser habe in der Apostelzeit gelebt, oder gar er sei der von Paulus bekehrte Areopagite, von dem die Apostelgeschichte Meldung thut. Und nehmen wir weiter an, der nämliche Forscher brächte anderswoher in Erfahrung, unser Theologe habe bei Abfassung seiner Werke die Absicht gehabt, sich betrügerischer Weise für diesen ersten Bischof von Athen auszugeben, um etwa seinen Geisteswerken durch einen interessanten Titel mehr Autorität und Eingang zu verschaffen, müßte dieser Gelehrte nicht offenbar das Urtheil fällen, einfältiger und verkehrter habe der Autor die Mittel, seinen Zweck zu erreichen, nicht wählen können; müßte er nicht auf eine ganz staunenerregende Beschränktheit und Kopflosigkeit dieses Betrügers schließen, der einen unbekannten und in der ganzen heiligen Schrift gar nicht erwähnten Lehrer Hierotheus überall oppor-

[1]) C. XIII, 3.

kann, denn an mehreren Stellen unſerer Schriften wird Hierotheus ſo genannt,[1]) der doch gewiß kein Apoſtel war, ſo wie auch, daß durch den Pluralis dieſes Wortes eine Mehrheit von Mittelgliedern zwiſchen unſerem Autor und den Apoſteln ſtatuirt und der Gedanke an Paulus vollſtändig ausgeſchloſſen wird. Wir brauchen dann kaum noch ein zweites Wort deſſelben Satzes zu urgiren, das freilich noch weit deutlicher für die Abſicht des Verfaſſers ſpricht, ſeine Zeit möglichſt ſcharf von der Apoſtelzeit abzugrenzen. Es iſt das Wort „alte Ueberlieferung", — ἀρχαία παράδοσις — welches ein Schriftſteller, der ein Apoſtelſchüler war oder für einen ſolchen gelten wollte, auch dann nicht hätte gebrauchen können, wenn das griechiſche Wort für alt, wie die Vertheidiger der Echtheit unſerer Schriften wollen, wirklich ſo viel wie „echt, unverfälſcht" bedeutete. Denn wie konnte unſer Autor ſagen, ſeine Lehrer ſeien durch die urſprüngliche echte Tradition belehrt worden, wenn unter dieſen Lehrern Paulus und die andern Apoſtel verſtanden werden ſollten, die doch nicht durch die Tradition, ſondern vom Herrn ſelbſt belehrt waren. Allein das Wort ἄρχαῖος kommt in der genannten Bedeutung nur in ſo ſeltenen Fällen vor und die Parallelen für dieſe Bedeutung ſind ſo unſicher, daß man kaum umhin kann, auch hier dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu folgen, wonach ἀρχαία παράδοσις nichts anders wäre, als das, was Origenes[2]) und alle Spätern unter alter, von den Apoſteln überkommener Tradition verſtehen. Waren nun unſers Autors Lehrer durch apoſtoliſche Tradition belehrt, ſo konnte der Schüler dieſer Lehrer ſelbſtverſtändlich nicht zugleich für den Schüler der Apoſtel gehalten werden.

Dieſelben Lehrer ſind es übrigens, von welchen an einer andern Stelle geſagt wird, daß ſie auf die heilige Schrift ſich ſtützend und der alten geheimen Tradition folgend lehren, „daß die göttliche Dreiheit zugleich eine Einheit ſei, und daß eine dieſer drei Perſonen die menſchliche Niedrigkeit zu ſich rief, woraus dann auf unausſprechliche Weiſe der einfache Jeſus erwuchs." Und wenn es von den-

---

[1]) Vgl. D. IV, 14. C. VI, 2, wo Hierotheus ἱεροτελεστής, Lehrer, eigentlich Einweiher, heißt. — [2]) Vgl. Origenes opp. l. l. IV, 565: Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare.

ſelben Lehrern ſogar heißt, daß ſie „von den Apoſteln nicht nur durch die Schrift, ſondern auf eine von der Materie freiere Weiſe durch das Medium des körperloſen Wortes belehrt worden ſeien,“ ſagt er dann nicht deutlich, daß er ſelbſt von den Apoſteln und alſo auch von dem Weltapoſtel niemals ein Wort gehört habe? [1])

Dergleichen Dinge, ſagt Daillée und mit ihm Alle, die bis auf unſere Tage die Echtheit der dionyſiſchen Schriften bekämpft haben, ſchrieb jener Betrüger theils aus Unkenntniß, theils aus Unachtſamkeit; es entſchlüpfte ſeiner Feder wider Willen.“ [2]) Warum entſchlüpfte ihr denn aber ſo Vieles, was gegen — und Nichts, was für ſeine Apoſtolizität ſpricht? — Die Antwort liegt nahe genug.

Und wäre nach alle dem noch Jemanden ein Zweifel übrig an der Abſicht unſers Autors, ſo leſe er mit Uebergehung alles Uebrigen den Schluß des Werkes über die göttlichen Namen. Pflegt ja doch der Schluß eines Buches mit beſonderem Bedacht geſchrieben zu werden und ſich darin Abſicht und Zweck des Verfaſſers zumeiſt noch einmal kurz und prägnant zuſammenzufaſſen. Hienach beurtheile man die Abſichten des angeblichen Pſeudo-Dionyſius, wenn er ſein Buch alſo ſchließt: „Dieſe geiſtigen Gottesnamen haben wir nach Kräften entwickelt, weit zurückbleibend nicht nur hinter der Engel Hymnodien — ſtehen doch ſelbſt die vortrefflichſten unſerer Theologen weit hinter den Engeln zurück, ſelbſt hinter den letzten, — zurückbleibend auch nicht nur hinter den Theologen, d. h. den heiligen Schriftſtellern, und deren Helfern und Nachfolgern, ſondern ſelbſt hinter den mit uns Gleichgeſtellten, und an letzter Stelle mit unſerer mangelhaften Arbeit eintretend, haben wir dies geſchrieben.“ [3])

---

[1]) Vergl. D. II, 4. D. I, 4 u. beſ. E. I, 4: *Καὶ ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀϋλοτέρᾳ μυήσει καὶ γειτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐκ νοὸς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου, σωματικοῦ μὲν ἀϋλωτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυήθησαν.* — D II, 4. heißen dieſe Lehrer *ἱερομύσται.* — [2]) Vgl. Dallaeus, de scriptis quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur. Genevae 1666. p. 140: Quae *κακόπλαστα* ipse scriptor hic animi non satis quid diceret attendentis incogitantia imprudens finxit. — [3]) Vgl. D. XIII, 4: *Ταῦτα ἡμεῖς . . ἀνεπτύξαμεν οὐ μόνον ἀπολειπόμενοι τῆς κατ᾽ ἀγγέλους*

Iſt hienach der Name eines Pſeudo-Dionys für unſere Schriftſteller wol noch ferner ſtatthaft? Ein Schriftſteller unſeres Jahrhunderts könnte in Verlegenheit kommen, wenn er aufgefordert würde, ſeine Abſicht, nicht für einen Apoſtelſchüler gelten zu wollen, mit klareren Worten auszuſprechen. Und nun leſe man dieſen Schluß noch einmal und nicht nur den Schluß, ſondern das ganze Buch und die ſämmtlichen noch erhaltenen Bücher des Autors, und ſuche in den darin enthaltenen dogmatiſchen Wahrheiten, hiſtoriſchen Anſpielungen, liturgiſchen Vorſchriften und ſymboliſch-allegoriſchen Deutungen der heiligen Bücher und heiligen Handlungen, in der unbefangenen Benützung und namentlichen Anführung älterer Autoren, wie Ignatius, Klemens, Origenes, in dem an die ſpätere neuplatoniſche Schule auf's engſte ſich anſchließenden Style, in den beſcheidenen Andeutungen und Aufforderungen zu einer höheren, innigeren, heiligeren, über die Sinne und den platten Verſtand hinausgehenden Gotteserkenntniß — man ſuche, ſage ich, in alle Dieſem auch nur die leiſeſte Spur, die darauf hindeutete und darauf berechnet ſchiene, den Verfaſſer als einen Zeitgenoſſen der Apoſtel zu charakteriſiren. Da findet ſich, wie das Buch von der kirchlichen Hierarchie insbeſondere zeigt, keine Spur von irgend einer Bedrückung der Kirche durch Kaiſer und Staatsgewalt, keine Verfolgung hemmt die Ausbreitung der chriſtlichen Lehre, ganze Völker bereits haben die Heilsbotſchaft angenommen, und nur wenige ſcheinen ihr zu widerſtehen, der Glaube des Heidenthums, daß Sonne und Sterne Götter ſeien, wird bereits „als Wahn des Alterthums“ bezeichnet, [1]) das Evangelium Chriſti frei und offen verkündet durch begeiſterte Prediger, die ſich auf die Autorität der bereits vollſtändig geſammelten kanoniſchen Bücher und die apoſtoliſche Tradition berufen; der Gottesdienſt wird in geräumigen Gotteshäuſern in feierlichſter Weiſe begangen, Pſalmengeſang und Weihrauchwolken ſteigen dabei zum Him-

---

αὐτῶν ὑμνωδίας (καὶ τῶν ἐσχάτων γὰρ ἀποδέουσιν οἱ κράτιστοι τῶν παρ' ἡμῖν θεολόγων) οὔτε μὴν αὐτῶν τῶν θεολόγων, οὐδὲ τῶν αὐτῶν ἀσκητῶν ἢ συνοπαδῶν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἡμῶν ὁμοταγῶν, ἐσχάτως καὶ ὑφειμένως. —

[1]) Vgl. D. VI, 4. V, 2. Aehnlich freilich bezeichnet auch Porphyrius im Leben Plotins (c. 16.) und in den Sentenzen (c. 40.) den kraſſen heidniſchen Götterkult.

mel empor, beim heiligen Opfer aſſiſtiren zahlreiche Prieſter und niedere Kleriker, denn dieſe ſind, wie leicht zu zeigen wäre, unter den Therapeuten und Mönchen zu verſtehen; die Todtenfeier der verſtorbenen Gläubigen geſchieht unter vielen ſinnvoll vom Verfaſſer gedeuteten Zeremonien und, wie es ſcheint, ganz öffentlich; die Welt im Großen und Ganzen ſcheint Friede und Ruhe zu athmen und dieſe Ruhe ſpiegelt ſich auch in unſern Büchern wieder, die deutlich darauf ſchließen laſſen, daß nicht die harten Arbeiten und Anſtrengungen eines apoſtoliſchen der Ausbreitung der chriſtlichen Wahrheit gewidmeten Lebens, ſondern die Mühſal und Anſtrengung, welche die tiefere Erforſchung und Erfaſſung der Wahrheit erfordert, der Beruf des Verfaſſers war. Denn dieſe Bücher zeichnen ſich aus durch die berechnete Kunſt und logiſche Ordnung, womit ſie abgefaßt ſind; der Eingang einer jeden Schrift enthält eine kurze, klare Dispoſition des Folgenden, die auch genau eingehalten wird, wenn ſich auch das logiſche Gerippe unter der üppigen Fülle der mit wahrem Sprachgenie mitunter neu und überraſchend gebildeten Worte bisweilen verſteckt. In dieſer ihm ganz eigenthümlichen Ausdrucksweiſe hat man nun wiederum die Maske des Fälſchers erkennen wollen. Allein wenn hier wirklich von einer Maske die Rede ſein kann, ſo iſt dieſe keine andere als diejenige, welche alle Kirchenväter und Lehrer bis tief in's fünfte Jahrhundert hinein tragen, wenn ſie auf die eigentlichen Myſterien der chriſtlichen Religion zu ſprechen kommen. In dem der älteren Kirche ſo eigenthümlichen Inſtitut der Arkandisziplin einerſeits und in dem Beſtreben des Verfaſſers, dem Neoplatonismus eine Brücke zum Chriſtenthum zu bauen ohne dies Inſtitut zu umgehen andererſeits, iſt der vollſtändige ſichere Schlüſſel zum Verſtändniſſe ſeiner ſonſt ganz unverſtändlichen, bombaſtiſch und ſchwülſtig genannten Redeweiſe enthalten, die übrigens dadurch von der ſchlichten einfachen Sprache der Apoſtel ſo ſehr verſchieden iſt, daß man kaum begreift, wie dennoch wieder behauptet werden kann, daß ſchon die Sprache den Betrüger verrathe, während dieſe doch gerade für die Ehrlichkeit und Unbefangenheit eines allerdings ſpäteren Verfaſſers einen Beweis mehr liefert.

So viel ſteht feſt, daß wenn unſer Autor wirklich die Abſicht hatte, für den Apoſtelſchüler Dionyſius zu gelten, dieſe Abſicht ſich

in dem Verhältniß, in welches er ſich ſelbſt zu dem Weltapoſtel ſetzt, ausdrücken mußte. Es ſind nun aber in dem Vorigen faktiſch alle Stellen der dionyſiſchen Schriften, die von Paulus und ſeinen Schülern ſprechen oder zu ſprechen ſcheinen, vorgelegt und erörtert, und da keine einzige darunter auf eine unmittelbare perſönliche Bekanntſchaft zwiſchen dem Apoſtel oder ſeinen Freunden und unſerem Verfaſſer hinweiſt, viele aber geradezu das Gegentheil ausdrücklich ausſagen, ſo tragen wir, auf dieſe Thatſache geſtützt, ſchon hier kein Bedenken als Reſultat der bisherigen Unterſuchung die Behauptung aufzuſtellen: Der Verfaſſer iſt kein Betrüger und Fälſcher, er will nicht für einen Apoſtelſchüler, wenigſtens nicht für einen Jünger Pauli oder gar für den erſten Biſchof von Athen gelten.

Dieſe letztere Einſchränkung unſerer Behauptung könnte nach dem Vorigen als überflüſſig erſcheinen; allein ſie iſt deshalb nöthig, weil ſich merkwürdig genug in unſern Schriften drei Stellen hauptſächlich finden, die auf eine nähere perſönliche Bekanntſchaft zwiſchen dem Verfaſſer und — ſeltſamer Weiſe nicht Paulus, ſondern — drei andern Apoſteln hinzuweiſen ſcheinen.

Dieſe Stellen würden wegen ihrer hiſtoriſchen Wichtigkeit auch dann ſelbſt eine Erörterung verdienen, wenn man in Rückſicht auf die überwiegende Menge und Klarheit der eben für die entgegengeſetzte Meinung beigebrachten Beweiſe einerſeits und auf den hermeneutiſchen Grund- und Hauptſatz: „jeder Schriftſteller iſt im Einklange mit ſich ſelbſt zu interpretiren“ andererſeits, berechtigt wären, dieſelben von vorneherein für ſpätere Zuſätze von fremder Hand zu erklären, wofür die moderne Kritik leicht Gründe genug finden dürfte. Wenn übrigens jede wahre Ausnahme nur dazu dient, das betreffende Geſetz zu beſtätigen und auf eine weitere und tiefere Faſſung deſſelben hinzuweiſen, ſo dürften vielleicht auch in unſerm Falle aus einer unbefangenen Unterſuchung der angedeuteten Stellen nicht unwillkommne Aufſchlüſſe über den Verfaſſer ſich ergeben, die ſeine Glaubwürdigkeit und Ehrenhaftigkeit nur um ſo klarer an's Licht ſtellen.

Beginnen wir zunächſt mit einer Stelle, die uns unſern Autor als Zeitgenoſſen des heiligen Petrus und Jakobus zeigt.

Zweite Unterſuchung.

Dionyſius als Gefährte des Petrus und Jakobus auf einer Wallfahrt nach Jeruſalem.

Wie an mehreren anderen Orten, ſo ſpendet auch im dritten Kapitel des Buches von den göttlichen Namen der Verfaſſer ſeinem Lehrer Hierotheus das größte Lob und rühmt namentlich deſſen freilich ſchwer verſtändliche, aber durch ihren Inhalt ausgezeichneten theologiſchen Schriften, worauf er dann, um dieſes Lob ſeines, wie es ſcheint, ſchon verſtorbenen Lehrers und Freundes zu rechtfertigen, in ſeinem Schreiben an den oft genannten Timotheus alſo fortfährt: „Selbſt neben unſern gottbegeiſterten Hierarchen (als, wie du weißt, ſowol wir, als auch er, als auch viele unſerer heiligen Brüder zur Schau des lebendigmachenden und gottaufnehmenden Leibes zuſammenkamen, — es war aber auch Gottes Bruder Jakobus dabei und Petrus, die hervorragende und älteſte Spitze der Theologen — da wurde nach beendeter Schau beſchloſſen, daß die geſammten Hierarchen jeder nach ſeiner Fähigkeit die unbegrenzt mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit preiſen ſollten), ſelbſt neben unſern gottbegeiſterten Hierarchen alſo übertraf er doch, nach den Theologen, alle anderen heiligen Lehrer, ganz aus ſich herausgehend, ganz ſich ſelbſt entrückt, die Vereinigung mit dem Geprieſenen leidend, weshalb er auch von Allen, die ihn ſahen und hörten, ſowol Bekannten als Unbekannten, für einen gottbegeiſterten Mann und für einen göttlichen Redner gehalten wurde.“ [1])

---

[1]) Vgl. D. III, 2: *Καίτοι καὶ τοῦτο ἡμῖν ἐπιτετήρεται λίαν ἐμμελῶς, ὥστε τοῖς αὐτῷ τῷ θείῳ καθηγεμόνι (Ἱεροθέῳ) κατ᾽ ἔκφανσιν διηνυσμένοις, μηδ᾽ ὅλως ἐγκεχειρηκέναι ποτὲ πρὸς ταυτολογίαν εἰς τὴν αὐτὴν τοῦ προτεθέντος αὐτῷ λογίου διασάφησιν· ἐπεὶ καὶ παρ᾽ αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις (ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θείαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνελήλυθαμεν — παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης — εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θείαν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἱκανὸς, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας) πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς*

So weit unſere Stelle, von der man leicht begreift, daß ſie ein Hauptanlaß war, ihren Verfaſſer, der ſich deutlich genug einen Zeitgenoſſen Petri und Jakobi, des Bruders des Herrn, nennt, für einen Apoſtelſchüler oder aber für einen Betrüger, der die Rolle des Dionyſius Areopagita ſpielen wollte, zu erklären. Darüber nämlich, daß hier von der Apoſtelzeit die Rede ſei, ſind Freund und Feind einig, und nur über das Faktum, das damals ſich zugetragen hat, und über den Ort, wo die in Rede ſtehende Schau vor ſich gegangen iſt, ſind verſchiedene Meinungen zu Tage getreten. Dieſe aber ſind ſelbſtverſtändlich ſämmtlich davon abhängig, wie man die vieldeutigen Worte, die von einem „lebengebenden und gottaufnehmenden Leibe“ ſprechen, auffaßt.

Die verbreitetſte Anſicht über dieſen „Leib“, bei deſſen Schau Hierotheus ſich durch ſeine Beredſamkeit ſo ſehr hervorgethan, iſt wol die, welche darunter die heilige Gottesmutter verſteht, bei deren Tode die Apoſtel und mit ihnen gemeinſam, wie man aus unſerer Stelle ſchloß, noch viele andere Gläubige zuſammenkamen, um noch einmal den heiligen Leib zu ſehen, welcher der Quelle des Lebens das Leben gegeben und Gott in ſeinem Schooße aufgenommen hatte.

Schon die älteſten griechiſchen Scholien zum „Dionyſius“, die wir noch beſitzen und die man gewöhnlich dem hochberühmten Bekenner Maximus zuſchreibt († 662), obwol ſie wahrſcheinlich erſt dem achten Jahrhundert angehören, legen unſere Stelle ſo aus, freilich noch mit einem leiſen Zweifel an der Richtigkeit dieſer Erklärung. Sie bemerken nämlich zu den in Frage ſtehenden Worten: „Vielleicht iſt es der Leib der heiligen Gottesmutter, die damals entſchlafen war, den er alſo bezeichnet.“ [1])

Was hier noch ſchüchtern und als Vermuthung ausgeſprochen iſt, das gilt bei andern ſchon als unumſtößliche Gewißheit. So bei Andreas, dem Erzbiſchof von Kreta, der nach Gallandi um's Jahr

---

θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομοστῶν, ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων καὶ πρὸς πάντων ὧν ἠκούετο καὶ ἑορᾶτο καὶ ἐγιγνώσκετο, θεόληπτος εἶναι, θεῖος ὑμνολόγος κρινόμενος. Καὶ τί ἄν σοι περὶ τῶν ἐκεῖ θεολογηθέντων λέγοιμι. —
[1]) Cf. Dion. Areop. opp. II, 122: *ζωαρχικὸν καὶ θεόδοχον σῶμα. Τάχα τὸ τῆς ἁγίας θεοτόκου λέγει τότε κοιμηθείσης.*

675 lebte und ſchrieb, wahrſcheinlich aber um ein Jahrhundert ſpäter zu ſetzen iſt.

„Vielleicht," ſagt er in ſeiner Rede auf den Tod Marias, „möchte einer der Wißbegierigern unter euch fragen, warum denn Niemand unter den heiligen Lehrern über den ehrwürdigen Hingang der Gottesmutter einen Bericht hinterlaſſen habe?" und nachdem er zur Erklärung dieſes Umſtandes mehrere Gründe angegeben hat, fährt er unter den überſtrömendſten Lobſprüchen auf unſern Verfaſſer fort: „Indeß gibt es doch einen berühmten und gewiß nicht unbekannten Mann, der darüber ein Zeugniß hinterlaſſen: es iſt Dionyſius, gewaltig in göttlichen Dingen und groß in dem, was er über Himmliſches vernommen, und in dem, was auf Bilder und Symbole der unnennbaren Gottesnamen Bezug hat. Dieſer nun berichtet in dem heiligſten Buche über die göttlichen Namen Folgendes, indem er an den Timotheus ſchreibt." Und nun folgt wörtlich unſere Stelle mit einer ausführlichen Deutung derſelben auf den Tod Marias. [1])

In ähnlicher Weiſe bedient ſich um's Jahr 750 der bekannte Johannes von Damaskus deſſelben Zeugniſſes in ſeinen drei Reden auf den Tod der heiligen Gottesgebärerin. „Es waren," ſo leitet er die ebenfalls wörtlich zitirte Stelle ein, „damals ſammt den Apoſteln zugegen der ehrwürdigſte Timotheus, der Apoſtel und erſte Biſchof von Epheſus, und Dionys, der Areopagite, wie er ſelbſt, der große Dionyſius, der damals zugegen war, es bezeugt in dem Bericht über den heiligen Hierotheus, den er dem genannten Apoſtel Timotheus ſendet." [2])

Die griechiſchen Menäen, die aus dem Beginne des neunten Jahrhunderts herzurühren ſcheinen, preiſen den Dionyſius glücklich, daß er mit den Apoſteln hineilen konnte, „die lebengebende und gottaufnehmende Gottesmutter zu ſehen;" [3]) am Ende deſſelben Jahr-

---

[1]) Vgl. Gallandi, bibl. XIII, 152. — Papebroch und Oudin ſetzen dieſen Andreas in's Jahr 724 ungefähr. — [2]) Vgl. Jo. Damasceni opp. Venetiis 1748. p. 880: *Εἰς τὴν κοίμησιν τῆς παναγίας θεοτόκου.* — Lequien hegt wegen der Echtheit dieſer Reden keinen Zweifel und erklärt ſie, den Pſeudo-Melito von Sardes abgerechnet, für die älteſten Reden auf den Tod Marias. Indeß ſcheint Andreas von Kreta doch älter zu ſein. — [3]) Vgl. Dion. Ar.

hunderts behauptet Michael, der Synzelle, in seinem Enkomium auf den heiligen Dionysius [1]) auf Grund unserer Stelle, daß es keinen glaubwürdigeren Zeugen über die im Geleite der Engel erfolgte Himmelfahrt Marias geben könne, als den heiligen Dionysius, und Simeon, wegen seiner Ausschmückung der älteren Heiligenbiographien der Metaphrast genannt († 977), stimmt diesem völlig bei. [2]) Ebenso alle spätern Griechen, Nicetas von Chonä, Glykas in seinen Annalen und besonders Georgius Pachymeres († 1310) in seiner Paraphrase zu den dionysischen Schriften. [3]). Ja sein etwas jüngerer Zeitgenosse, der Presbyter Nicephorus Kallisti († 1341), weiß sogar zu erzählen, daß, als Marcian und Pulcheria nach dem Konzil von Ephesus den Leib der heiligen Jungfrau suchten, um ihn in einem eigens hiezu erbauten Gotteshause (Blachernä genannt) beizusetzen, der Bischof Juvenal von Jerusalem ihnen den Bericht des heiligen Dionysius über die Himmelfahrt Mariä, d. h. unsere Stelle, die hier wörtlich zitirt wird, vorgelegt und sie daraus überzeugt habe, daß der Leib der heiligen Gottesmutter nicht mehr auf Erden sei. [4])

Der Autorität der Griechen pflichteten namentlich in späterer Zeit die meisten der Lateiner bei. Zwar Hilduin, der Hofkaplan Ludwig des Frommen, weiß in seinen Areopagiticis von einem Besuche des Dionysius bei der heiligen Gottesmutter noch nichts und ebenso wenig Ado, Usuardus, Roswitha von Gandersheim, die Thologen von St. Viktor und vor ihnen Skotus Erigena. Letzterer meint in seiner Ueber-

---

opp. l. l. II, 6. — [1]) Vgl. Dion. Ar. opp. l. l. II, 50: *Ἕτερος γὰρ οὐκ ἂν εἴη ἀξιοπιστότερος περὶ τῆς ἀγγελοπρεποῦς τῆς ἰσαγγέλου ἐκείνης νεφελοδρόμου συνελεύσεως.* Hier scheint schon das 492 von Papst Gelasius zensurirte apokryphische Buch de transitu sanctae Mariae, dem auch Gregor von Tours (de gloria martyrum I, 4.) zum Theil folgt, zu Grunde zu liegen. — [2]) Vgl. Dion. Ar. opp. l. l. II, 13. — [3]) Vgl. Dion. Ar. opp. l. l. I, 352. — [4]) Vgl. Niceph. Callisti. H. E. XV, 14., wo Juvenal folgermaßen erzählt: ... *συνῆσαν δὲ τηνικάδε τοῖς ἀποστόλοις ὅ,τε ἁγιώτατος Τιμόθεος, Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης καὶ ὁ πολὺς τὰ θεῖα καὶ σοφὸς Ἱερόθεος, ὥσπερ αὐτός φησι Διονύσιος ἐν τοῖς πρὸς Τιμόθεον πονεθεῖσιν αὐτῷ περὶ τοῦ μακαρίου Ἱεροθέου, λέγων οὕτως: ἐπεὶ καὶ παρ᾽αὐτοῖς κ. τ. λ.* Es folgt der ganze oben zitirte Passus aus „Dionysius"; dann heißt es weiter: *ταῦτα διεξελθόντος Ἰουβεναλίου οἱ Κρατοῦντες τὴν ἅγιον ἐκείνην ἐδέοντο πέμπειν ὄρον μετὰ τῶν... ἀμφίων,*

ſetzung ſowol als in ſeinem Dedikationsſchreiben an Karl den Kahlen, jener Leib ſei Chriſtus ſelbſt geweſen und Dionyſius habe Chriſtum ſelbſt nach ſeiner Auferſtehung in ſeiner verklärten, aber körperlichen Geſtalt geſehen,[1]) und der heilige Thomas in ſeinem ausgezeichneten Kommentar zum „Dionyſius“ läßt ſich wahrſcheinlich durch dieſe Auffaſſung des Erigena beſtimmen, die Sache unentſchieden zu laſſen, indem er es dem Leſer anheim ſtellt, ob er hier Maria oder Chriſtus verſtanden wiſſen will.[2]) Allein ſchon ſein Lehrer, Albert der Große, hatte ſich unumwunden für die erſtere Anſicht ausgeſprochen,[3]) und dieſe wurde dann durch ſeinen Ordens-

---

[1]) Vgl. Scoti Erigenae opp. ed. Floss. Paris 1853. col. 1127: Cum quo multisque aliis sanctis in unum convenientibus Christum post resurrectionem corporaliter est contemplatus, aderantque ibi, ut ipse ait, Jacobus frater Domini et Petrus, vertex apostolorum. Schon der Wiener Kodex des Erigena aus dem zwölften Jahrhundert (cod. Mss. bibl. Caes. Vindob. 754) bemerkt bei dieſer Stelle: Noveris hic translatorem non bene sensisse in eo quod beatum Dionysium Christum post resurrectionem contemplatum astruit ex verbis sc. s. Dionysii ... Non Corpus Christi sed beatae Mariae vult auctor intelligi. — Uebrigens kommt θεοδόχος σάρξ u. θεοδόχον σῶμα, von Chriſti Leib gebraucht, in der einzigen oratio catechetica des Gregor von Nyſſa viermal vor. Cf. ed. Krabinger. p. 58, 69, 71 u. 72. — [2]) Convenerunt apud apostolos ad videndum corpus ejus qui est principium totius vitae, et quod suscepit Deum. Et potest intelligi de corporali visione Christi, de qua facit mentionem apostolus 1. Cor. 15; potest etiam intelligi, quod convenerunt ad videndum corpus B. M. V. in ejus morte, quod etiam suscepit Deum in eius incarnatione. S. Thomas, in D. III, 2. — [3]) In dem um's Jahr 1246 verfaßten Kommentar zu dem Buche von den göttlichen Namen, deſſen Exiſtenz merkwürdiger Weiſe Jammy, Sighart und Werner (Thomas von Aquino I, 495.) in Abrede ſtellen, obwol ſchon Wilhelm von Thoko in dem Leben des heiligen Thomas (Acta SS. Martii II, 662.) dafür ſpricht. Er befindet ſich in zwei ſchön geſchriebenen Handſchriften, die eine aus dem vierzehnten (Cod. L. M. 6909.), die andere aus dem ſechszehnten Jahrhundert (Cod. L. M. 12255.), auf der Münchner Staatsbibliothek, und iſt, abgeſehen von dem Inhalt ſelbſt, namentlich dadurch intereſſant, daß man ſieht, wie unabhängig ſich Thomas, der acht Jahre ſpäter daſſelbe Buch kommentirte, von ſeinem Lehrer zeigt. Die betreffende Stelle lautet: Ad visionem corporis principalis vitae i. e. Christi. Quidam dicunt quod quum apostoli et discipuli debebant dispergi ad praedicandum evangelium, Christus eis apparuit ad confor-

und jüngeren Zeitgenossen, den Erzbischof von Genua Jakob von Voragine, in der goldenen Legende populär gemacht,[1]) und erhielt sich so das ganze Mittelalter hindurch bis auf unsere Tage. Daher man es denn dem Pater Kortasse nicht zu hoch anrechnen darf, wenn er in seiner französischen Uebersetzung der Zweideutigkeit und Dunkelheit des Originals durch einige kräftige Striche nachhelfen zu müssen glaubt und unsere Stelle folgendermaßen paraphrasirt: „In jener heiligen Versammlung, wo sich so viele heilige gottbegeisterte Bischöfe vereint zusammenfanden, wie Dir ja bekannt ist, mein lieber Timotheus, — denn Du und ich waren unter deren Zahl und auch mehrere unserer jungen Brüder waren dabei zugegen — was schauten wir da? Jenen Leib, der das Leben selbst geboren, jenen Leib, in dem in leiblicher Gestalt neun Monde lang die ganze Fülle der Gottheit ruhte.“ [2])

So war aller Zweifel gehoben, und es ist seitdem faktisch kein Versuch mehr gemacht worden, die Stelle anders zu erklären, was auch gar nicht mehr nöthig schien. Fanden ja Freunde und Feinde unserer Schriften auf diese Weise am Besten ihre Ansichten über den Verfasser bestätigt.

Und doch wie unwahrscheinlich, wenn nicht geradezu unmöglich ist es, daß der Verfasser mit den Worten „der lebengebende und gottaufnehmende Leib“ ohne allen Zusatz die heilige Jungfrau bezeichnet haben sollte! Welch ungewöhnliche und durchaus einzig da-

---

tandum eos et ad hoc convenerunt et quod haec est apparitio et de qua loquitur apostolus 1. Cor. 15., quod visus est quingentis fratribus. — Sed non videtur pro tanto, quia illa apparitio subito facta est nec oportebat propter hoc convenire eos mixtim, quod Christus ubivis eis poterat apparere et apparebat pluribus eorum sicut Petro Romae cum dixit: vado Romam etc. Praeterea non dixisset visionem corporis Christi; ipse enim non est corpus suum et ideo melius quod convenerunt in morte beatae Virginis, de qua corpus Christi assumptum est et quae Dominum, Dei filium, in utero suscepit suo. Cf. Cod. L. M. 6909. fol. 150b. — [1]) Cf. Legenda aurea Jacobi a Voragine, Rothomagi 1546. fol. 101b: Dormitioni b. Mariae interfuit, sicut ipse in libro de divinis nominibus insinuare videtur. Deutlicher und ausführlicher fol. 75b. — [2]) Vgl. Joseph Cortasse S. J., Traité des noms divins... traduit du Grec. Lyon 1739. p. 60.

ſtehende Ausdrucksweiſe an dieſem Orte für die jungfräuliche Mutter, die unſere Schriften an den zwei Stellen, wo ihrer Erwähnung geſchieht, einfach „die Jungfrau“ nennen! [1]) Und was ſoll man ſich vollends unter einer „Schau“ der Gottesmutter denken? — Eine auch in unſerer Zeit noch bekannte Legende vom heiligen Dionyſius erzählt uns, derſelbe habe, als er die heilige Jungfrau zum erſten Male geſehen, ſich geäußert, er glaube eine Göttin zu ſehen.[2]) Gewiß iſt dieſe Sage durch eine falſche Auffaſſung des griechiſchen „Theia“ entſtanden, das ebenſowol Schau als Göttin bedeuten kann; allein ſo unhaltbar dieſe Auffaſſung auch iſt, ſo läßt ſie ſich doch immer noch eher hören, als die bei den Griechen vorwaltende, wonach hier vom Tode und dem Begräbniß der ſeligſten Jungfrau die Rede ſein ſoll. Denn zugegeben ſelbſt, daß unſer Autor einen ganz eigenthümlichen Styl ſchreibe, ſo hätte er doch, wollte er vom Tode Marias reden, jedenfalls ſagen müſſen: „wir kamen zuſammen, um den Tod der Gottesmutter anzuſehen,“ „um“ — ſo hätte er gewiß beigefügt — „ihren letzten Segen zu empfangen und ihrer irdiſchen Hülle die letzte Ehre zu erweiſen.“ Von alle dem auch nicht ein Wort, weshalb es einem Unbefangenen, der von dieſer Auslegung der Stelle nichts wüßte, ſchwer halten möchte, darauf zu kommen, wie in der That hier ein derartiger Fall wirklich vorliegt. Ein junger Wittenberger Theologe wollte im Jahre 1662 eine Abhandlung über das Begräbniß Marias herausgeben. Er hatte, wie er ſelbſt erzählt, zu dieſem Zwecke die griechiſchen Schriftſteller, die darüber handeln, durchgeſehen und unter andern beim Nicephorus Kalliſti geleſen, daß Dionyſius in ſeinen Schriften ausführlich darüber berichte. Begierig dieſen Bericht aus der Quelle ſelbſt zu ſchöpfen, durchſuchte er mehrere Ausgaben unſerer Werke „zum Theil mit Regiſtern verſehen,“ konnte aber darin nichts hierauf Bezügliches entdecken, weshalb er den Leſer bittet, mit ſeinem guten Willen zufrieden zu ſein.[3]) Uebrigens wird es jedem, der ohne Vorurtheil dieſe Stelle lieſt, eben ſo gehen wie dem jungen Wittenberger, und es wäre wirklich ſchwer zu begreifen, wie die Meinung, daß hier vom Tode oder

[1]) Vgl. D. II, 11. Ep. IV: ἡ παρθένος. — [2]) Vgl. Herrmann von Fritzlar, Heiligenleben; bei F. Pfeiffer, deutſche Myſtiker I, 216. — [3]) Vgl. Adolarius Jungius, de sepultura Mariae. Witebergae 1662. praefatio.

gar von der Himmelfahrt der heiligen Jungfrau die Rede ſei, ſo tief Wurzel faſſen und ſo allgemein ſich ausbreiten konnte, wenn nicht der Wunſch über die letzten Augenblicke der von jeher in der Kirche hochverehrten Gottesmutter ein Zeugniß vorzüglich von einem Augenzeugen zu beſitzen [1]) und das Beſtreben in unſeren Schriften doch wenigſtens eine Thatſache zu finden, die auf das apoſtoliſche Zeitalter des Verfaſſers hinwieſe, dieſe Erſcheinung erklärten.

Denn, von allem Andern abgeſehen, ſo leidet die vorſtehende Exegeſe ſo ſehr an chronologiſchen Schwierigkeiten, daß Niemand anzugeben vermag, in welchem Jahre denn Dionyſius jenen Beſuch bei Maria abgeſtattet haben ſoll. Dieſelben Theologen nämlich, die unſere Stelle in dem genannten Sinne interpretiren, ſind auch faſt ohne Ausnahme der Meinung, Maria ſei um das Jahr 48 n. Chr. geſtorben, d. h. drei Jahre vor der Bekehrung des Dionyſius Areopagita. Wie aber kam dieſer drei oder vier Jahre vor ſeiner Taufe in die Geſellſchaft der Apoſtel und der heiligen Jungfrau? — Vielleicht war es dieſe Schwierigkeit, die einzelne Theologen auf den ſpäter ſehr populär gewordenen Gedanken brachte, Dionyſius habe noch als Heide bei Gelegenheit einer Reiſe die heilige Jungfrau in einer Exſtaſe geſchaut und dies ſei mit ein Grund geweſen, ſeine ſpätere Bekehrung durch Paulus zu beſchleunigen, eine Anſchauung, die ſich nicht nur in mehreren mittelalterlichen Bildern, ſondern auch in dem ſehr anmuthigen Marienleben des Karthäuſers Philipp aus dem dreizehnten Jahrhundert ausſpricht, wenn er ſingt:

Maria weilte ganz allein
Verſchloſſen in ihr Kämmerlein,
Ein Fenſter in ihr Stübchen ging,
Davor ein weißer Vorhang hing.
Als Dionys, der ſtill genaht,
In Demuth zu dem Fenſter trat,
Vernahm er, daß die Engel ſangen,

[1]) Und doch ſagt ſchon Epiphanius haer. 78, 23: τὸ τέλος αὐτῆς οὐδεὶς ἔγνω und Uſuardus im Martyrologium zum 15. Auguſt ſagt: Quo autem illud venerabile Spiritus s. templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere.

Vom Himmel süße Stimmen klangen;
Da lugt' er in das Fensterlein
Und sah so großen Lichtes Schein,
Als ob die Sonne drinnen wär'.
Auch sah er, wie die Engelein
Marien dienten allgemein,
Und eine Krone sternenklar
Ihr gaben hehr und wunderbar." [1])

Indessen daß dies nur dichtende Sage sei, kann auch aus andern Umständen als aus der poetischen Einkleidung, in der diese Ansicht hier erscheint, erschlossen werden. Und was sollten endlich, sei es, daß wir uns Maria mit dem steirischen Bruder Philipp von Seitz in einer Extase oder mit dem griechischen Mönche Johannes von Damaskus auf dem Todtenbette denken, die Reden „auf die unbegrenzt mächtige Güte der urgöttlichen Schwachheit," die nach den Worten unseres Autors die anwesenden Bischöfe und Apostel nach beendeter Schau hielten? Den Vorwurf einer Rede nach einem solchen Ereignisse hätte doch jedenfalls das Lob Mariens bilden müssen, wie auch Nicephorus Kallisti deutlich gefühlt hat, wenn er an der schon erwähnten Stelle den Bischof Juvenal für ἀσθενεία „Schwäche" lesen läßt εὐσθενεία „Stärke" und an einer andern Stelle wo er auf dies Faktum noch einmal zu sprechen kommt, wiederum anders: ἁγιαστεία „Heiligkeit". Gewiß paßt dies nach seiner Ansicht besser in den Text, allein es wird sich wol heute Niemand mehr finden, der so willkürlich und unkritisch seinen Autor nach beliebiger Laune verbessern wollte, wie der ganz unzuverlässige Presbyter von Konstantinopel. [2]) Da alle Handschriften einstimmig ἀσθενεία „Schwäche, Niedrigkeit" lesen, so ist klar, daß jene Bischöfe damals keineswegs von der „Heiligkeit oder dem Starkmuthe" Marias predigten, und dieser Grund allein müßte schon hinreichend sein, uns

[1]) Bruder Philipp's, des Karthäusers, Marienleben. Münster 1859. S. 293. Das Original zum ersten Male gedruckt: Quedlinburg 1853. S. 241. —
[2]) Diese Lesarten theilt Peter Lambeck (commentarii de bibliotheca Caesarea Vindobonensi editio II. F. Kollarii. Vindobonae 1776. tom. VIII. p. 846.) aus der einzigen Wiener Handschrift des Niceph. Callisti (H. E. II, 22. u. XV, 14.) mit.

berichtet Dionyſius auch, er habe in der Nähe der heiligen Stadt beim Grabe Jeſu, des Herrn des Lebens, von Jakobus, dem Bruder Gottes, und Petrus, dem Apoſtelfürſten, ferner auch von Johannes, dem Theologen, von dem ſchon genannten Hierotheus und dem heiligen Timotheus, ſowie auch von mehreren anderen heiligen Brüdern Reden gehört über die Gottheit und Menſchheit des Erlöſers.“ [1])

Ganz ähnlich ſpricht ſich auch Hilduins Schüler, der Erzbiſchof Hinkmar von Rheims, aus.[2]) Offenbar müſſen beide gewichtige Gründe gehabt haben, um von der den Griechen damals ſchon geläufigen Erklärung abzugehen, und wir werden wol nicht irren, wenn wir dieſe Gründe ſofort in der Beſchaffenheit des griechiſchen Textes, den ſie vor ſich hatten, ſuchen. Es war dieſer aber das berühmte, jetzt leider auch verlorne Manuſkript, das Kaiſer Michael der Stammler dem König Ludwig im Jahre 827 durch die Geſandten überreichen ließ, die am fränkiſchen Hofe um Hilfe gegen die Muhamedaner bitten ſollten, alſo gewiß eine ſehr ſorgfältige und nach den beſten Exemplaren gefertigte Handſchrift, deren Lesarten daher für unſere Stelle von größter Wichtigkeit ſind. Welches war nun die

---

[1]) Vgl. Hilduini Areopagitica, edidit Matth. Galenus Westcapelius. Colon. 1563. fol. 91a: „In quo ostendit se apud sanctam civitatem penes sepulcrum Jesu vitae principis (ζωαρχικοῦ)... audisse disputationem. —
[2]) Opp. ed. Sirmond. I, 161: Dionysius qui cum beato Petro et Jacobo fratre Domini aliisque quamplurimis sanctissimis Christi discipulis Hierosolymis apud sepulcrum vitae principis, velut ipse in libro de divinis nominibus narrat, in synodo agens fuit. Auch Maximus ſoll nach Combefis, auctuarium ad bibl. patrum. I, 491. unſere Stelle ſo erklären: Quod Maximus, Dionysii scholiastes gravissimus, de sepulcro Domini exponit. Ich kann jedoch weder in den dem Maximus zugeſchriebenen Scholien zum Dionyſius, noch auch in ſeinen von Combefis herausgegebenen Schriften eine hierauf bezügliche Aeußerung finden; vielleicht findet ſie ſich in den noch ungedruckten Werken, die Combefis im dritten Bande zu veröffentlichen, durch den Tod verhindert wurde. Uebrigens paraphraſirt noch um's Jahr 1210 Thomas von Vercelli, hervorgegangen aus der Schule von St. Viktor, die fragliche Stelle ähnlich wie Hilduin: Hierothei perfectionem insinuat ex excedente et ecstatica laudatione divinae bonitatis humanam infirmitatem assumentis, in civitate Hierusalem penes sepulcrum Domini, in praesentia sanctorum apostolorum.

Lesart dieses kostbaren Manuskripts, das den Hilduin zu einer so abweichenden Erklärung veranlaßte?

Der schon mehrfach erwähnte Franz von Bivare, der, wie es scheint, in neuerer Zeit zuerst die Ansicht Hilduins wieder adoptirte, es sei in unserer Stelle nicht von einem Besuche bei Maria, sondern von einer Zusammenkunft beim heiligen Grabe die Rede, meint, dieses Grab sei sehr passend bezeichnet durch die Worte: corpus quod Deum vitaeque principem suscepit, [1]) allein daß corpus in dem Sinne von Grab genommen würde, läßt sich eben so wenig erweisen, als daß dies bei dem griechischen σῶμα, welches Bivare hier gar nicht berücksichtigt, der Fall sei. Matthäus Galenus, der Herausgeber der hilduinischen Areopagitika, ist daher in seiner sehr ausführlichen Einleitung zu diesem Buche der Ansicht, der Abt von St. Denys habe entweder bei den Worten ἡ θεία τοῦ ζωαρχικοῦ σώματος an eine damals gebräuchliche Etymologie des Namens Jerusalem (pacis visio) gedacht, und bei Jerusalem sei ihm sofort auch das heilige Grab eingefallen; oder aber er habe für θεία gelesen θήχη, was recht eigentlich das Grab bedeutet. [2]) Näher indessen als diese etwas gesuchten und weit hergeholten Erklärungen liegt die schon von Natalis Alexander ausgesprochene Vermuthung, das Manuskript von St. Denys habe statt σώματος mit bloßer Veränderung des ω in η gelesen σήματος, womit Hilduins Auffassung auf's Vollständigste und Bündigste erklärt ist.

Offenbar müssen wir dieser Lesart eine bedeutende Autorität einräumen; denn wenn eine zu einem kaiserlichen Geschenke bestimmte

[1]) Cf. Dextri chronicon l. l. p. 99; Nunc vero monumentum seu sepulcrum Domini, quod testimonio Matthaei 27 et Marci 15 excisum erat de petra, apositissime apellatur corpus quod Deum vitaeque principem suscepit. — [2]) Vgl. Hilduini opp. l. l. fol. 16b. Galenus selbst deutet ebendaselbst unsere Stelle merkwürdig genug auf die Zusammenkunft der Apostel im Hause des Evangelisten Johannes in Ephesus. Porro licet alii non incommode fortassis sint ista intellecturi de conventu ad sepulcrum ipsum subdiali ibidemque consessu apostolico, attamen rectius existimo de aedibus Joannis Evangelistae accipi posse, in quas recepisse dicitur b. Virginem statim a commendatione filii sui morituri. Indeß ist es doch einleuchtend, daß das Haus, worin Maria wohnte, nicht θεοδόχος, sondern θεοτοκοδόχος heißen müßte.

und zu dieſem Zwecke vielleicht eigens gefertigte koſtbare Handſchrift von dem Texte des Andreas von Kreta und Johannes von Damaskus abwich und Hilduin, der, weil er ſelbſt des Griechiſchen nicht vollſtändig mächtig war, ſehr wahrſcheinlich mit Hilfe der griechiſchen Geſandten in das Verſtändniß der dionyſiſchen Schriften eindrang, Gründe genug fand, dieſer Lesart zu Liebe die ſchon damals allgemeinere und gewiß intereſſantere Deutung unſerer Stelle auf den Tod Marias aufzugeben, ſo mußte dieſelbe doch gewiß ſtark beglaubigt ſein und auch unter den Griechen damaliger Zeit noch manche Vertreter haben.

Allein ſo ſehr man hienach auch Grund hat, die Lesart σήματος neben der jetzt üblichen zu berückſichtigen und ſie als die ältere und einer allgemein angenommenen Lieblingshypotheſe widerſprechende der letzteren vorzuziehen, ſo hat doch auch die Auffaſſung Hilduins wenigſtens in der Form, wie ſie bei ihm ſich findet, ſo viele Schwierigkeiten, daß man ſich ſchwer entſchließen kann, dieſelbe zu adoptiren. Freilich darf es als ganz paſſend und leichtverſtändlich erſcheinen, daß das Grab Chriſti als dasjenige, woraus das Leben entſprang, und welches Gott aufnahm, bezeichnet wird, [1]) und ebenſo natürlich muß es uns vorkommen, wenn am Grabe des Erlöſers Reden auf die allmächtige Güte der göttlichen Niedrigkeit gehalten werden, die unſertwegen am Kreuze gelitten und drei Tage im Grabe ruhen wollte; indeß, auch abgeſehen von dem Widerſpruche, in den unſer Verfaſſer mit ſich ſelbſt geriethe, wenn er hier im Gegentheil zu allen früher angeführten Aeußerungen, daß er kein Apoſtelſchüler ſei, behauptete, er ſei mit den Apoſteln zuſammen am Grabe des Herrn geweſen, ſo war es ihm doch, nach ſeiner Beleſenheit in den heiligen Schriften zu ſchließen, ſicher nicht unbekannt, daß die Apoſtel nur einmal noch nach ihrer Vertreibung aus Jeruſalem ebendaſelbſt wieder zuſammenkamen, nämlich um's Jahr 52 der gewöhnlichen Zeitrechnung zu dem Zwecke eines Konzils, zu einer Zeit alſo, wo Paulus noch gar nicht in Athen geweſen, wo die bekannte Rede auf dem

[1]) Vgl. z. B. Chrysostomus, opp. ed. Venet. 1734. II, 570: ὁ δὲ τὸ σῶμα δεξάμενος ἐκεῖνο τὸ σφαγὲν τόπος. Er ſpricht vom heiligen Grabe. Cyrill von Scythopolis, um 550, nennt Jeruſalem und die Umgegend θεοδόχοι τόποι, bei Cotelier, eccl. Graec. monumenta. III, 301.

Areopag noch nicht gehalten war. Zudem ist auch deutlich genug gesagt, daß jene Zusammenkunft nicht zu dem Zwecke eines Konzils, sondern bloß zur Schau jenes räthselhaften σῶμα oder σῆμα geschah, so wie auch der Umstand, daß viele heilige Brüder, darunter Timotheus und Hierotheus, der Zusammenkunft beiwohnten, auf das Apostelkonzil nicht paßt.

Alle diese Einwendungen freilich würden fortfallen, wenn es möglich wäre, den Worten des Textes treu zu bleiben und dennoch den Besuch des heiligen Grabes, von dem Dionysius hier zu sprechen scheint, nicht in der Apostelzeit, sondern in einer spätern Periode unternommen zu denken. Und sollte dies nicht möglich sein? Spricht denn unsere Stelle wirklich von der Anwesenheit der Apostel bei jener Theia? So befremdlich bei der deutlichen Erwähnung von Petrus und Jakobus eine solche Frage auch klingt, so zeigt doch eine nähere Würdigung unserer Stelle, wie sehr sie berechtigt ist.

Des heiligen Lehrers Hierotheus Tüchtigkeit soll, wie unser Autor meint, am besten daraus erhellen, daß er selbst neben den gottbegeisterten Hierarchen vor allen anderen heiligen Rednern sich hervorthat. Wer sind denn nun jene Hierarchen? Und welches ist die eigentliche Bedeutung des Wortes „Hierarch", das unseren Theologen so eigenthümlich charakterisirt, daß das Mittelalter ihm noch nachträglich das Diplom des „doctor hierarchicus" ertheilte? [1]) Der Hierarch ist nach einem, wie es scheint, von Dionysius zuerst gebrauchten oder gebildeten Begriffe, [2]) der Vorsteher und Erste einer Hierarchie, d. h. „einer der heiligen Ordnungen, deren gemeinschaftliches Ziel die möglichste Annäherung und Vereinigung mit Gott, die anhaltende Liebe zu Gott und dem Göttlichen ist." [3]) Dieser Hierarchien nun gibt es sowol im Himmel als auch auf Erden drei, nur mit dem Unterschiede, daß jene zeitlich neben einander bestehen, diese aber sich nach einander in der Art folgen, daß die folgende die vorhergehende aufhebt und mit dem Aufhören der Hierarchie der Natur und des Gesetzes die der Gnade und mit deren Ende die der Glorie eintritt, wo dann die irdische Hierarchie den einzelnen Stufen

[1]) Vgl. z. B.: Dionysii Ariopagite doctoris Jerarchici vita et oratio. Nurmbergae s. a. ap. C. Hochfelder. — [2]) Auch das Wort ἱεράρχης, ἱεραρχία scheint bei ihm zuerst vorzukommen. — [3]) E. I, 4.

der himmliſchen eingegliedert werden wird.[1]) Alle Hierarchien aber enden in Jeſus ebenſo wie jede einzelne in ihrem Vorſteher.[2]) Da wir aber gegenwärtig in der Periode der Hierarchie der Gnade oder der Kirche leben, ſo werden, wenn in unſern Schriften Hierarchen erwähnt werden, natürlich immer die Vorſteher dieſer Hierarchie gemeint, d. h. die Biſchöfe. Und zwar kommt der Name eines Hierarchen ſo ausſchließlich den Biſchöfen als den Nachfolgern der Apoſtel zu, daß ſie ſich durch dieſe Bezeichnung ebenſowol von den Prieſtern und Diakonen nach unten, als von den Apoſteln nach oben hin unterſcheiden, obwol dieſe auf den Namen Hierarchen doch auch Anſpruch hätten. Nie aber begegnen ſie uns bei unſerem Autor unter dieſem Namen, wie noch deutlicher aus dem Folgenden erhellen wird.

Der Therapeut (d. h. Subdiakon) Demophilus hatte ſich erlaubt, einen Prieſter, der einen Büßenden losſprach,[3]) deshalb zur Rede zu ſtellen, und Dionyſius, der offenbar dem Demophilus nahe ſteht oder vorgeſetzt iſt, ſtellt ihn deshalb in dem achten der noch erhaltenen Briefe zur Rede. „Zügle, o Demophilus," ſo ſchreibt er ihm, „Deinen ungeſtümen Willen, Dein Gemüth und Dein Wort nach Gebühr; Dir aber mögen die Liturgen (Diakone) das Gebührende vorſchreiben, dieſen die Prieſter, den Prieſtern die Hierarchen, den Hierarchen die Apoſtel und die Nachfolger der Apoſtel."[4]) Hier ſind von unſerm Schriftſteller die Hierarchen klar genug von den Apoſteln unterſchieden und ihnen gegenüber geſtellt; letztere heißen überall einfach „Apoſtel" oder „Jünger."[5]) Wenn nun bei jener räthſelhaften Theia nur die Gegenwart von Hierarchen berichtet wird, ſo ſind wir eben ſo wenig berechtigt, darunter die Apoſtel

---

[1]) E. V, 1. — [2]) E. V, 1, 5. — [3]) Ep. VIII, 1: *τὸν ἀσεβῆ δικαιώσαντα.* — [4]) Vgl. Ep. VIII, 3: *Αὐτὸς μὲν οὖν ἐπιθυμίᾳ καὶ θύμῳ καὶ λόγῳ τὰ κατ' ἀξίαν ἀφόριζε· σοὶ δέ οἱ θεῖοι λειτουργοὶ καὶ τούτους οἱ ἱερεῖς, ἱεράρχαι δὲ τοῖς ἱερεῦσι καὶ τοῖς ἱεράρχαις οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τῶν ἀποστόλων διάδοχοι.* Da die *διάδοχοι* hier von den Biſchöfen und Apoſteln unterſchieden werden, ſo kann man kaum an etwas Anderes als an die Inhaber der von den Apoſteln geſtifteten biſchöflichen Stühle (Rom, Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem) denken, alſo an die Patriarchen. — [5]) *Ἀπόστολοι* oder *μαθηταί*, wie z. B. E. V, 3, 5.

mit zu verſtehen, als wir bei dem Worte „die Biſchöfe“ die Apoſtel mit einſchließen, d. h. es waren damals keine Apoſtel zugegen; denn ſonſt hätte Dionyſius deren Anweſenheit gewiß noch beſonders durch Beifügung des Wortes „Apoſtel“ hervorgehoben. Thut er es doch, wie wir eben geſehen, an einer Stelle, wo es gewiß weniger nothwendig war.

So berechtigt nun dieſer Schluß auch iſt, und ſo wenig Grund wir hienach auch hätten, aus dem bloßen Worte „Hierarchen“ an unſerer Stelle auf die Anweſenheit der Apoſtel zu ſchließen, ſo erſcheint doch die ganze Kraft dieſer Argumentation aufgehoben durch die in Parentheſe beigefügten Worte: „es war aber auch zugegen der Bruder Gottes Jakobus und Petrus, die hervorragende und geehrteſte Spitze der Theologen.“ Sind hier nicht klar und deutlich die Apoſtel Jakobus und Petrus als gegenwärtig bei jener Theia bezeichnet, und iſt dieſe Parentheſe nicht ein klarer Beweis dafür, daß unſer Verfaſſer das heilige Grab in Gemeinſchaft der Apoſtel beſucht haben will? — Jedenfalls, wenn anders dieſe Worte echt ſind oder keine andere Deutung zulaſſen.

Vielleicht dürfte es, wenn gleich alle bis jetzt kollationirten Handſchriften dagegen ſprechen, dennoch nicht zu gewagt ſein, dieſe Parentheſe, die hier offenbar den Gang einer an und für ſich ſchon langen Periode noch mehr ſchleppend macht, ohne im Weſentlichen den Sinn zu ändern, für die Gloſſe eines ſpätern Abſchreibers zu erklären, um ſo mehr als dieſelbe nicht nur den ſchon früher genannten ſo klaren Stellen widerſpricht, worin ſich der Verfaſſer von den Apoſtelſchülern unterſcheidet, ſondern auch dem Kontext ſelbſt, indem doch nach den kurz vorhergehenden Worten nur die Hierarchen, alſo die Nachfolger der Apoſtel in ihrer biſchöflichen Würde, und nicht die Apoſtel zugegen ſind. Wenn überdies in allen Handſchriften unſerer Werke Ueberſchriften und Inhaltsangaben der einzelnen Kapitel ſich finden, die jedenfalls vom Autor ſelbſt nicht herrühren; weil ſie den Inhalt falſch und ungenau angeben und hienach als ſpätere Zuſätze der Kopiſten ſich manifeſtiren, [1]) — weshalb ſollten denn nicht auch unſere Worte, die ſogar überall, in allen

[1]) Dies bemerkt ſchon Le Nourry a. a. O.

Handſchriften und Drucken, in Parentheſe ſich befinden, nicht auf ähnliche Art in den Text gekommen ſein, in einer Zeit etwa, wo es nöthig war, den Primat Petri, der hier gelehrt zu werden ſcheint,[1]) oder aber die Einheit und Göttlichkeit der Perſon Chriſti häretiſchen Angriffen gegenüber zu urgiren?

Allein geben wir uns keinen Illuſionen hin! Trotz aller angeführten Gründe, die ſich leicht verdoppeln, aber nicht verſtärken ließen, ſtand unſere Parentheſe, deren Echtheit noch von Niemand bezweifelt worden iſt, dennoch im Texte, und muß deshalb auch ſtehen bleiben. Obgleich nur kurz und wenige Worte enthaltend, ſo verräth doch ihre ganze Form zu ſehr die Art und den Stil des Dionyſius, als daß ein Abſchreiber dieſelbe hätte verfaſſen können. Ein ſolcher würde auch gewiß nicht verſäumt haben, die in der heiligen Schrift übliche Reihenfolge zu beobachten und den Petrus, dem hier doch ohne Zweifel den Worten nach ein gewiſſer Vorrang zuerkannt wird, auch in der That an die erſte und nicht an die zweite Stelle zu ſetzen. Hatte er aber etwa eine bekannte Stelle aus dem Galaterbrief vor Augen, wo Jakobus (freilich nicht der Bruder Gottes, ſondern der Bruder Johannis) vorangeſtellt iſt, ſo mußte er doch auch des Johannes Erwähnung thun, der hier, merkwürdig genug, gar nicht berührt wird, um von Paulus ganz zu geſchweigen. Ein Abſchreiber hat dieſen Zuſatz wol nicht gemacht, und ſo müſſen wir uns alſo wol dazu verſtehen, die Stelle für echt zu erklären, auf die Gefahr hin, hier ein unlösbares Problem zu ſtatuiren und den Autor mit ſich ſelbſt in Widerſpruch zu bringen.

Aber iſt denn dieſer Widerſpruch auch wirklich vorhanden und jene Gefahr unvermeidlich? Und weiſen nicht die eben für die Genuinität des Textes geltend gemachten Gründe gleichzeitig auch auf die Nothwendigkeit einer andern Interpretation deſſelben hin? Wenn Petrus der üblichen Ordnung zuwider hier erſt an zweiter Stelle genannt wird, iſt das nicht ein ziemlich klarer Beweis, daß hier von dem Apoſtelfürſten nicht die Rede ſein kann? Petrus heißt

[1]) Vgl. unter andern Matth. Galenus in der Einleitung zu Hilduin l. l. fol. 19b: Atqui praerogativam Petri, si non videtur satis cuipiam probare?

hier „die hervorragende und älteſte Spitze der Theologen.“ Kann dies auf den Apoſtel Petrus gehen? Befragen wir auch hier wieder die Etymologie und den Sprachgebrauch unſerer Schriften.

Das griechiſche Wort „Theologos“ geſtattet eine doppelte Bedeutung; einmal iſt es ſo viel als „von oder über Gott redend“ (θεολόγος) und das anderemal gleich „durch Gott redend,“ oder „von Gott angeredet“ (θεόλογος). Letztere Bedeutung iſt in den dionyſiſchen Schriften ſo ſehr die vorwiegende, daß man glauben möchte, ſie allein komme darin vor. So heißen z. B. an einer Stelle Malachias, Moyſes, Johannes der Evangeliſt, Salomon, Iſaias, Oſeas und David die „Theologen“.[1]) Eine Weiſſagung von Ezechiel wird anderswo[2]) folgendermaßen eingeleitet: „Ein anderer der Theologen, Ezechiel, ſagt,“ und kurz vorher heißt es: „Es ſah einer der Theologen, Zacharias, einen der erſten Engel.“ In dieſem Sinne ſind alſo „die Theologen“ gleichbedeutend mit den Männern, die wir die Hagiographen nennen und von denen der Apoſtel Petrus ſagt, daß ſie geredet haben, angehaucht vom heiligen Geiſte.[3]) Daher denn auch das Wort „Theologie“ bei unſerem Autor öfters die heilige Schrift oder ein einzelnes Buch derſelben bedeutet. „Was anders,“ ſagt er, „kann man erſehen aus der heiligen Theologie,“[4]) und zitirt dann eine Stelle aus Matthäus.

Dagegen wird das Wort auch häufig gebraucht, um ſowol die Wiſſenſchaft über Gott und ſeine Eigenſchaften, als auch die ſchriftliche oder mündliche Darſtellung derſelben durch irgend einen beliebigen — nicht inſpirirten — Autor zu bezeichnen. Es ſei hier nur daran erinnert, daß er ſeine eigenen Schriften, z. B. die über die göttlichen Namen, eine Theologie nennt, und am Schluſſe derſelben verſpricht, er werde jetzt eine ſymboliſche Theologie ſchreiben, ein Buch, das er dann in ſeiner myſtiſchen Theologie als vollendet erwähnt. Demgemäß heißen denn auch die Verfaſſer ſolcher Schriften, ſowie auch die Prediger, namentlich inſofern ſie über Gott ſelbſt ſprechen, Theologen oder auch Hierologen.[5])

---

[1]) C. II, 5. V, 1. VII, 3—4. VIII, 2. X, 2. — [2]) C. III, 2. — [3]) 2. Petr. 1, 20. — [4]) D. II, 1: *Καὶ τί γὰρ ἄλλο μαθεῖν ἐκ τῆς ἱερᾶς θεολογίας.* Er zitirt Matth. 19, 17. — [5]) Vgl. D. IV, 12. u. beſ. D. II. 9.,

Dies ſind die beiden einzigen Bedeutungen, in denen das Wort „Theologe“ bei unſerem Autor vorkommt; in dem Sinne von Apoſtel findet es ſich bei ihm niemals und ebenſowenig bei einem andern Schriftſteller. Nur diejenigen Apoſtel heißen ihm „Theologen“, die zugleich auch Hagiographen ſind, und in dieſem Sinne könnte auch der Apoſtel Petrus ein Theologe genannt werden. Auf den Beinamen „des hervorragenden und geehrteſten Hauptes der Theologen“ aber dürfte er doch wol nicht Anſpruch machen können; denn von den Hagiographen des alten Bundes ganz abgeſehen, — wem iſt es nicht bekannt, daß der Apoſtel Johannes unter den neuteſtamentlichen Schriftſtellern ſo ſehr als der ausgezeichnetſte galt, daß ihm und keinem andern der Beiname des Theologen von jeher zuerkannt wurde? Uebrigens handelt es ſich an unſerer Stelle zunächſt um geſprochene, mündlich vorgetragene Reden, und iſt alſo das Wort „Theologe“ hier offenbar in dem Sinne zu nehmen, wo es einen über Gott und ſeine wunderbaren Eigenſchaften ſich verbreitenden Prediger bedeutet. [1]) In dieſem Sinne aber den Apoſtel Petrus als den Koryphäen zu bezeichnen, wird wol Niemanden einfallen. Es wäre dies auch mit der bei unſerem Autor ſonſt bemerkbaren Sorgfalt in der Wahl des Ausdruckes durchaus unvereinbar. Wohl könnte er Petrus den Koryphäen unter den Apoſteln nennen — und er thut dies auch wirklich [2]) in ähnlicher Weiſe, wie es auch Chryſoſtomus, Cyrill und die meiſten Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts faſt mit denſelben Worten thun, — allein nie und nimmer durfte er, ohne dieſem ſeinem eigenen Sprach-

---

wo es von Hierotheus heißt: *εἴτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν εἴτε ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν.* Vgl. noch D. III, 2. M. III. — [1]) Valeſius ſagt in ſeinen Anmerkungen zum Euſebius (H. E. X, 3.): *θεολογία* apud Eusebium pro Dei laudatione sumi solet et *θεολογεῖν* pro Deum laudare. — [2]) E. V, 3, 5: *Ὁ τῶν μαθητῶν κορυφαῖος μετὰ τῆς ὁμοταγοῦς δεκάδος.* Cf. Chrysostomus, opp. VI, 282: *Ὁ οὖν Πέτρος, ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ.* Cyrill. Hieros. cat. XI, 3. Isidor. Pelus. ep. 142. *Κορυφαῖος* iſt übrigens jeder Führer einer Reihe oder eines Reigens (wie Chryſoſtomus ſagt: *καθάπερ χορὸς τὸν κορυφαῖον ἐπιζητεῖ*), und nach Suicer ſo viel als *ἐξάρχων*. Vgl. dieſen s. v. *Πέτρος*. Bisweilen werden auch Petrus und Paulus zuſammen die *κορυφαῖοι* oder gar die *πρωτοκορυφαῖοι* genannt.

gebrauch untreu und ſeinen Leſern unverſtändlich zu werden, den Apoſtelfürſten als den Koryphäen und Geehrteſten unter den bei jener Theia anweſenden Theologen, als das Haupt einer immerhin beſchränkten Anzahl von Biſchöfen bezeichnen. Erinnern wir uns überdies an den beſtimmt fixirten Begriff, den die ältere kirchliche Literatur mit den Worten „Koryphäe, Aelteſter, Geehrteſter“ ſtets verband, ſo muß vollends jeder Zweifel ſchwinden. Es iſt bekannt, daß die großen Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts es mit unter ihre Hauptaufgaben rechneten, die Ehrenrechte (τὰ πρεσβεῖα) der einzelnen Biſchöfe und Patriarchen feſtzuſtellen,[1]) bekannt, daß Baſilius den Papſt Damaſus in ſeiner Eigenſchaft als Patriarch von Rom „den Koryphäen des Oſtens“ nennt,[2]) und daß Hieronymus ihn in demſelben Sinne mit dem Patriarchen Petrus von Alexandrien vergleicht.[3]) Unter ſolchen Umſtänden konnten diejenigen, welche im vierten und fünften Jahrhundert chriſtlicher Zeitrechnung die dionyſiſchen Schriften laſen — und in die Lage ſolcher Leſer müſſen wir uns doch hier verſetzen — unter einem Koryphäen und Aelteſten Namens Petrus ſich nicht füglich etwas Anderes vorſtellen, als einen Patriarchen dieſes Namens, was auch zu dem Kontexte unſerer Stelle vortrefflich paßt. Unter denjenigen, die das Rednertalent des Hierotheus bei jener Theia bewunderten, waren nicht blos einfache Biſchöfe (Hierarchen), ſondern auch ein Patriarch. Ob nun dieſer Petrus mit den eben erwähnten Zeitgenoſſen des Damaſus identiſch iſt, ob darunter vielleicht deſſen zweiundſechzig Jahre früher verſtorbener Vorgänger verſtanden werden ſoll, ob der Autor überhaupt einen Patriarchen von Alexandrien, wo übrigens die Patriarchalrechte am ausgebildetſten waren,[4]) und

---

[1]) Vgl. Conc. Nic. can. 6. Conc. Const. I. can. 3. Conc. Chalc. can. 28. — [2]) Basilius, opp. ed. II. Garnier III, 533. (ep. 239. al. 10.): *Ποία βοήθεια ἡμῖν τῆς δυτικῆς ὀφρύος; ἐγὼ μὲν γὰρ αὐτὸς ἄνευ τοῦ κοινοῦ σχήματος ἐβουλόμην αὐτῶν ἐπιστεῖλαι τῷ κορυφαίῳ.* — [3]) Hieronymus, opp. ed Vallarsi. I, 43. (ep. 17. al. 77.) Si eis placet, haereticum me cum Occidente, haereticum cum Aegypto, hoc est cum Damaso Petroque, condemnent. — [4]) Ueber die Vorrechte der alexandriniſchen Patriarchen und deren Ehrennamen vergleiche beſonders Le Quien, Oriens christianus. II. col. 335 etc. Auch das Wort *ἀκρότης* in unſerem Texte (nach

niſſe über das faktiſche Vorhandenſein aller Werke, die unſer Verfaſſer geſchrieben haben will, und erweiſen ſich ſeine Ausſagen auch von dieſer Seite als Wahrheit. Und wenn nun der jüngſte Bearbeiter unſerer Werke, Léon Montet, der ſich's zur Aufgabe gemacht zu haben ſcheint, den Franzoſen Engelhardt's Anſichten über den Pſeudo-Dionys vorzutragen, ganz rathlos fragt: „Wie iſt es zu erklären, daß Werke, ſo wichtig wie eine ſymboliſche Theologie, wie die theologiſchen Grundlinien gar keine Aufmerkſamkeit erregt haben ſollten, während andere von geringerer Bedeutung: die Briefe z. B. und die myſtiſche Theologie mit großer Sorgfalt kommentirt und mit Scholien verſehen wurden?" — ſo hat eine ſolche Frage nach dem Vorigen auch die Antwort ſchon in ſich: ein großer Theil der Briefe iſt eben nichts weiter als ein Zeugniß, daß dieſe jetzt verlornen Werke ſehr bald und ſehr vielfach die Aufmerkſamkeit der Theologen auf ſich zogen und ſehr fleißig geleſen und exzerpirt wurden. Freilich ſind ſie ſchon früh, vielleicht ſchon im achten Jahrhundert verloren gegangen; allein wenn wir bedenken, daß die beiden von Montet erwähnten Werke, nach Dionyſius eigenem Zeugniſſe, dem äußern Umfange nach noch bedeutender waren, als das umfangreichſte der uns jetzt erhaltenen: das Buch über die göttlichen Namen, [1]) während die übrigen vielleicht dem innern Gehalte nach den heute noch erhaltenen nachſtanden, alle aber durch theilweiſe ausführliche Exzerpte einigermaßen erſetzt wurden, ſo werden wir es ſehr erklärlich finden, wie dieſe Schriften gleich den „theologiſchen Grundlinien" des Klemens von Alexandrien und des von Athanaſius ſo hoch geſchätzten Theognoſtus, gleich der Schrift „über die Seele", die Dionyſius von Alexandrien ebenfalls einem Mitpresbyter Timotheus widmete, gleich den Bibelkommentaren des Origenes und Didymus und unzähliger Anderer, ſchon frühe und für immer verloren gehen konnten, und haben nicht nöthig, zu einem Auskunftsmittel zu grei-

---

würde ſie auf das genannte Buch und den hohen und kühnen Styl des Dionyſius ſehr gut paſſen. Oder ſollte man gar an des Hierotheus „erotiſche Hymnen" (cf. D. IV, 11—18.) denken? — [1]) Vgl. M. III: *Καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς φευλογικὰς ὑποτι πώσεις καὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν βραχυλογωτέραν εἶναι τῆς συμβολικῆς θεολογίας, ἐπείπερ ὅσῳ πρὸς τὸ ἄνωτες ἀνανεύομεν, τοσοι τον, οἱ λόγοι ταῖς διονόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται.*

riſche Ueberſetzung der dionyſiſchen Schriften aus dem fünften oder ſechsten Jahrhundert enthalten,[1]) ließe ſich eine Spur des nach unſerer Anſicht urſprünglichen Textes erwarten; allein es iſt gewiß ein wahres Wort, was ein neuerer Bibelforſcher ſagt: „Ich wüßte kein einziges altes Werk in ungebundener Rede, welches dem Schickſal entgangen wäre, da und dort durch eine Gloſſe vermehrt oder durch irgend eine Abänderung zu Gunſten der Deutlichkeit verändert zu werden.“ Wenn nun durch einen einzigen kleinen Federſtrich aus dem Bruder Jakobus der Bruder Gottes Jakobus wird, wenn durch Tilgung eben dieſes Federſtriches nicht nur die Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit, ſondern ſelbſt die Konſequenz und der geſunde Menſchenverſtand eines ſonſt vortrefflichen Autors gerettet werden kann, ſo darf gewiß der Mißbrauch, der in neuerer Zeit mit der Kritik getrieben iſt, uns nicht abhalten, von derſelben an rechter Stelle Gebrauch zu machen, und daß hier die rechte Stelle dazu iſt, wird hoffentlich das Folgende noch mehr zeigen.[2])

Es iſt ein in allen Sprachen waltendes Geſetz, daß bei den Bildungen, die durch Zuſammenſetzung zweier Hauptwörter entſtehen,

---

[1]) Vgl. Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1841—1845, London 1850. Es ſind die Nummern 12151 (aus dem Jahre 804), 12152 (geſchrieben 837), 14539 (7. oder 8. Jahrhundert), 14540 (8. Jahrhundert), 14541 (8. Jahrhundert) und 14604 (6. Jahrhundert). Vgl. auch Assemani, bibliothecae apostolicae codicum catalogus. III, 13. 56. 141. 542. Möchten doch dieſe Zeilen dem gelehrten Cureton oder einem der vielen deutſchen Orientaliſten Anlaß geben, die ſyriſchen Ueberſetzungen des Dionyſius entweder vollſtändig oder doch in ihren wichtigſten Theilen zu veröffentlichen und damit eine ſo wichtige Quelle zur Berichtigung des bisher ſo ſehr vernachläſſigten dionyſiſchen Textes zu eröffnen! — [2]) Andere, wenn gleich ſehr nahe liegende, ſo doch etwas kühnere Konjekturen ſollen hier abſichtlich unberückſichtigt bleiben. Wollten wir nämlich eines von den beiden Worten ἀδελφός oder Ἰάκωβος als Gloſſe erklären, was doch nicht eben ſehr unwahrſcheinlich iſt, ſo hätten wir im erſteren Falle einfach die Erwähnung eines dem Autor befreundeten und daher nicht näher bezeichneten Jakobus, im letzteren aber (ὁ ἀδελφὸς Πέτρος) erſchiene der Patriarch Petrus als Bruder des Timotheus, wobei es höchſt merkwürdig iſt, daß der Bruder und Nachfolger des oben erwähnten alexandriniſchen Patriarchen Petrus auch Timotheus heißt. Socr. h. e. IV, 37.

ſtand, und jedenfalls, ſelbſt wenn wir eine andere Chronologie hier annehmen wollten, den biſchöflichen Thron noch nicht beſtiegen hatte, ſomit alſo von Dionyſius, mit dem er ſchon längere Zeit in Briefwechſel ſtehen mußte, nicht aufgefordert werden konnte, die Bekehrung eines ihm gleichaltrigen Jugendfreundes zu verſuchen. Hiezu kommt noch, daß, wenn wir von der Ueberſchrift abſehen, in dem Inhalte des Briefes nichts darauf hinweiſt, daß der angeredete Polykarp ein Biſchof ſei; er erſcheint vielmehr mit dem Verfaſſer, der ſich an keiner einzigen Stelle ſeiner Schriften als einen Biſchof bezeichnet, eine und dieſelbe niedrigere hierarchiſche Würde eines Presbyters zu bekleiden, eine Vermuthung, die zur Gewißheit wird, wenn wir in der Beſchreibung einer ſehr bemerkenswerthen, leider bis jetzt noch nicht verglichenen Florentiner Handſchrift bei Bandini ſtatt der gewöhnlichen Ueberſchrift: „An den Biſchof Polykarpus“ geradezu leſen: „An den Presbyter Polykarpus.“ [1]) Nach den allgemeinſten und anerkannteſten Regeln der Kritik muß dieſe Lesart einer gut geſchriebenen und immerhin alten Handſchrift der einfacheren, die jedenfalls durch die Deutung auf den bekannten Biſchof von Smyrna

---

[1]) *Πολυκάρπῳ ἱερεῖ.* Vgl. Bandini l. l. I, 52. Daß Bandini hier genau und richtig geleſen, beweiſt ſeine lateiniſche Ueberſetzung: „ad Polycarpum sacerdotem,“ während er das in den übrigen Handſchriften vorfindliche *Πολυκάρπῳ ἱεράρχῃ* immer durch „ad Polycarpum episcopum“ wiedergibt. Vgl. a. a. O. S. 31. 32. 57. Wollte man annehmen, daß in der Ueberſchrift des neunten Briefes etwas Aehnliches vorgefallen, und daher ſtatt *Τίτῳ ἱεράρχῃ* zu leſen ſei *Τίτῳ ἱερεῖ*, ſo fände ſich unter den Freunden unſeres Dionyſius kein einziger, der die biſchöfliche Würde bekleidete. Uebrigens iſt die erwähnte Florentiner Handſchrift, deren auch Montfaucon in ſeiner Paläographie S. 71 kurze Erwähnung thut (Plut. V. cod. 26.), beſonders merkwürdig dadurch, daß ſie, wie es ſcheint, die einzige iſt, die eine von der gewöhnlichen Ordnung abweichende Reihenfolge der Briefe hat: nämlich 1) an Titus, 2) an Johannes, 3) an Demophilus, 4—7) an Kajus, 8) an Dorotheus, 9) an Soſipater, 10) an Polykarpus. Sie iſt nach Bandini gut geſchrieben (codex chartaceus et bene scriptus. Vgl. a. a. O. S. 50.) und trägt die Unterſchrift: *ἐγράφην διὰ χειρὸς Νικολάου τοῦ Μέλητος ἐπὶ ἔτους ϛωνς΄ ἰνδ. ά Ἰαννουαρίου κθ΄*; alſo im Jahre 6856 der Erſchaffung der Welt, 1348 nach Chriſtus, geſchrieben. Die öfters erwähnten Scholien, die man gewöhnlich dem Maximus zuſchreibt, tragen hier die Ueberſchrift *Ἀνδρέου ἐξήγησις.* Sollte dies vielleicht Andreas von Kreta ſein?

Auffallend dabei ist nur der Umstand, daß alle andern Kalendarien und Martyrologien den Tag dieses Heiligen am 1. Mai feiern, was nicht undeutlich darauf hinweist, daß der Heilige des 23. Oktobers von dem Bruder des Herrn, Jakobus, verschieden sei, und vielleicht gar nicht Jakobus, sondern Adelphotheus heiße, wie auch Papebroch in seiner lateinischen Uebersetzung jenes Hexameters dies in etwa durchblicken läßt.

Eine auf historischem Wege leicht begreifliche, grammatikalisch und lexikalisch aber nicht zu rechtfertigende Verwechselung stellte die beiden Worte Adelphotheos und Theadelphos als identisch hin, während doch nur das letztere in Bezug auf Christus von Jakobus ausgesagt werden kann. Das erstere bedeutet einen „brüderlichen Gott" und dürfte genau passend etwa nur in den Göttergesprächen des Lucian von der Diana ihrem Bruder Apollo gegenüber gebraucht werden. Vielleicht war es gerade unsere Stelle, welche, namentlich in ihrer Deutung auf den Tod Marias, wesentlich dazu beitrug, dem spätern häufigen Gebrauch von Adelphotheos als Beiname für Jakobus Vorschub zu leisten; die Autorität eines Augenzeugen, für welchen Dionysius galt, mußte diese so viel zitirte und allgemein bekannte Stelle der hochverehrten areopagitischen Schriften zu einer klassischen machen und den an und für sich unzulässigen Gebrauch dieses Wortes legitimiren, wogegen nach dem Vorigen wol so viel feststehen möchte, daß der Verfasser der dionysischen Schriften den

---

dessen finden sich schon bei Anastasius vom Sinai in einer Ueberschrift die Worte: *Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου* (vgl. Sancti Anastasii Sinaitae quaestiones 154. ed. J. Gretser. p. 108.), wie auch in den von den Bollandisten mitgetheilten Synaxarien die Ueberschriften überall *ἀδελφόθεος* lesen, während der Text selbst *θεάδελφος* hat oder *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου*. Vgl. Acta SS. Maii I, 735. 737. 738. Merkwürdig ist es zu sehen, wie ein von Combefis (l. l. I, 543.) mitgetheiltes Synaxarium die Entstehung des Namens *ἀδελφόθεος* erklärt: *Περὶ δὲ τοῦ λέγεσθαι „ἀδελφόθεος" φέρεται τοιοῦτος λόγος ἐκ παραδόσεως. Τοῦ μνήστορος Ἰωσὴφ μερίζοντος τὴν γῆν αὐτοῦ τοῖς ἐκ προτέρας γυναικὸς παισὶ καὶ βουλομένου μερίδα ποιήσασθαι τῷ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου υἱῷ καὶ θεῷ, οἱ μὲν ἄλλοι οὐ κατεδέξαντο· ὁ δὲ Ἰάκωβος λαβὼν αὐτὸν εἰς τὴν μερίδα συγκληρονόμον ἐκλήθη οὐ μόνον ἀθελφόθεος ἀλλὰ καὶ δίκαιος.* Cf. Acta SS. Maii I, 24. Auch diese Sage scheint für den späten Ursprung des Wortes *ἀδελφόθεος* zu sprechen.

mit dem Hang zum Geheimnißerfinden in der Religion verbunden! — Kann jemals ein Augenzeugniß für ein Geſtirnwunder, welches für alle Welt ſichtbar geworden ſein müßte und doch von allen Himmelsbeobachtern jener Zeit nicht beobachet worden iſt, kecker, umſtändlicher, ehrlich ſcheinender behauptet und als ein Beweis für die Wahrheit des Chriſtenthums abſichtlich erſonnen worden ſein?"

So weit die Anklage unſeres Rezenſenten, dem man große Höflichkeit gewiß nicht nachrühmen darf. Um zu beurtheilen, ob ſein Scharfſinn und ſeine Gründlichkeit größer waren, wird es nöthig ſein, den Bericht über jenes ſo heftig angefeindete Geſtirnwunder im Zuſammenhange mitzutheilen, damit daran eine ruhigere Erörterung ſich knüpfen kann.

Polykarpus hatte, wie wir aus dem Eingange des in Rede ſtehenden Briefes erſehen, dem Dionyſius mitgetheilt, daß der Philoſoph oder Sophiſt Apollophanes, ein früherer Freund des Dionyſius, heftig auf dieſen ſchmähe und ihn einen Vatermörder nenne, weil er ſich zur Bekämpfung der griechiſchen Religion griechiſcher Weisheit bediene. Dionyſius erwidert darauf, man könne mit demſelben Rechte ſagen, daß ſich die Griechen des Göttlichen gegen das Göttliche unrechtmäßig bedienten, indem ſie verſuchten, durch die von Gott ſtammende Weisheit die Verehrung des wahren Gottes zu untergraben, ſtatt aus der Kenntniß des Seienden zur Anerkennung des Ueberſeienden aufzuſteigen. In dieſen Fehler verfalle auch Apollophanes, da er trotz der Zeugniſſe des Seienden, trotz der hiſtoriſch beglaubigten Himmelswunder insbeſondere, die zu Joſuas und Ezechias Zeiten [1]) geſchehen ſeien und von denen ſogar die perſiſchen Magier noch eine Tradition bewahrten, dennoch Gott und ſeiner Offenbarung die Ehre nicht geben wolle. Indeß, fährt Dionyſius fort, ſollte er etwa dieſe und andere namentlich in Aegypten geſchehene Zeichen und Wunder aus Unkunde läugnen, ſo ſprich zu ihm: „Was aber ſagſt du von der in dem heilbringenden Kreuze erfolgten Finſterniß; haben wir doch damals beide zu Heliopolis befindlich und neben einander ſtehend es beobachtet, wie der Mond ſeltſamer Weiſe auf die Sonne fiel — denn es war nicht die Neumondszeit [2]) —

[1]) Vgl. Jos. 10, 12. 4. Reg. 20, 11. — [2]) Das συνόδου καιρός des

Stätten aus der Schrift deuten, bald die Geſichte der göttlichen Propheten den in dem Heiligthume vorliegenden Zeichen anpaſſen und auslegen. So endete das Feſt der Weihe am dreißigſten Jahrestage der Thronbeſteigung in allgemeiner Freude.“ [1]).

Wie durch die vorhin mitgetheilten Worte des Euſebius das Faktum der Wallfahrten nach den heiligen Stätten, ſo werden durch dieſe letzte Stelle die näheren Umſtände, die dieſes Faktum in einem ganz beſonders ausgezeichneten Falle begleiteten, konſtatirt und derartig beleuchtet, daß man eine vollſtändigere Parallele zu unſerer Stelle weder finden noch wünſchen kann und faſt meinen ſollte, Dionyſius habe den Euſebius, oder aber Euſebius den Dionyſius vor ſich gehabt. Alles, bis auf die ſprachlichen Ausdrücke, die überhaupt bei Euſebius eine merkwürdige Aehnlichkeit mit denen unſers Verfaſſers haben, ſtimmt überein. Wie bei der Theia des Dionyſius, ſo halten auch hier die Diener des Herrn Predigten an das Volk und zwar zunächſt Lobreden auf Gott und denjenigen, der nächſt Gott dieſe Feſtfeier ermöglicht; nach dieſen, den eigentlichen Theologen, [2]) treten Andere auf, welche die heiligen Myſterien des chriſtlichen Glaubens behandelten, wol dieſelben, welche Dionyſius Hieromyſten nennt, [3]) und endlich kann noch eine dritte Klaſſe von Reden hier unterſchieden werden: die eigentlichen Feſtreden auf die Tempelweihe, von denen eine, die des Euſebius, ſelbſt uns noch erhalten iſt. [4]) Eine ähnliche Eintheilung der Reden hat auch Dionyſius; er unterſcheidet ebenfalls Theologen und Hieromyſten, und nur unter den letztern, wie es ſcheint, nahm Hierotheus die erſte Stelle ein, wenn anders die Worte „nach den Theologen“ echt und nicht vielmehr eine ſpätere Gloſſe ſind, um die Ehre der mit den Theologen verwechſelten Apoſtel zu retten. Nur die Predigten über die Symbolik des Tempels fehlen hier, was hinlänglich darauf ſchließen läßt, daß die Theia, von der Dionyſius ſpricht, nicht die

[1]) Vgl. Eus. Vita Constantini. IV, 45. — [2]) Euſebius nennt ihre Reden παννυχιαὶ θεολογίαι. Vgl. D. III, 2: μετὰ τοὺς θεολόγους. — [3]) Wahrſcheinlich ſprachen ſie über dieſelben Gegenſtände, die Cyrill in ſeinen myſtagogiſchen Katecheſen behandelt, ſie erörterten τὰς ἀποῤῥήτους θεωρίας. — [4]) Vgl. Eus. Vita Constantini IV, 46. Die Rede ſelbſt findet ſich H. E. X, 4. Eine zweite de laudib. Const. c. IX.

Freilich hat man, wie hier sogleich zu dessen Rechtfertigung hervorgehoben werden muß, ganz allgemein und ohne eine einzige Ausnahme die hier erwähnte Sonnenfinsterniß auf die bei der Kreuzigung Christi stattgehabte Finsterniß bezogen, und hienach möchte es auf den ersten Anblick in der That scheinen, daß hier, um die Ehre des Verfassers zu retten, kein anderes Mittel übrig sei, als daß man diesen ganzen Brief, der nach der eben erwähnten Florentiner Handschrift an letzter Stelle steht, für einen später zu der Sammlung der dionysischen Schriften hinzugekommenen Zusatz erkläre. Allein der Brief in seiner ruhigen, milden und überzeugenden Haltung trägt zu viele Merkmale innerer Wahrheit in sich, als daß man mit Vernachlässigung der äußern Zeugnisse, die ohne Ausnahme zu seinen Gunsten sprechen, ein so gewagtes Mittel hier anwenden könnte, um eine Ansicht zu halten, die möglicher Weise doch nur eine Hypothese wäre. Eine nähere Betrachtung unseres Schreibens zeigt überdies, daß ein solches gewaltsames Verfahren auch keineswegs nöthig ist. Denn, so seltsam es auch scheinen mag, auch hier selbst findet sich nichts, was uns veranlassen könnte, dem Verfasser die Absicht zuzuschreiben, er habe für einen Apostelschüler gelten wollen oder überhaupt für einen Zeitgenossen Christi.

Ueberlesen wir nämlich den Bericht unsers Autors über die von ihm beobachtete Sonnenfinsterniß genauer, so werden wir uns gewiß nur schwer dazu entschließen können, dieselbe mit der beim Tode Christi erfolgten zu identifiziren. Und zwar muß es zuvörderst auffallen, daß Dionysius, fast als hätte er geahnt, was sich zutragen werde, auf's sorgfältigste es vermeidet, auch nur irgend ein Wort zu brauchen, das an die Finsterniß beim Tode des Herrn erinnern könnte. Die evangelischen Berichte haben hier, wol um das Uebernatürliche dieses Vorganges hervorzuheben, einstimmig das Wort „Dunkel",[1]) während sich an unserer Stelle der klassisch griechische

[1]) Vgl. Marc. 15, 33: *Γενομένης δ' ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.* Luc. 23, 44: *Ἦν δὲ ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος.* Unser Autor spricht von einer *ἔκλειψις τοῦ ἡλίου*. Alle Kirchenväter aber geben sich Mühe, darzuthun, daß jenes *σκότος* keine *ἔκλειψις* war. Vgl. Origenes in Lucam 27, 45 (ap. Galandi XIV, 82. append.): *ἵνα γὰρ μὴ εἴπωσιν*

Wir würden bei der wörtlichen Uebereinſtimmung unſerer Stelle mit den Berichten des Euſebius, Sozomenus und Sokrates kein Bedenken tragen, dieſer Vermuthung ein größeres Gewicht einzuräumen, wenn nicht bei der Leſung der genannten Geſchichtsſchreiber eine Bemerkung ſich unabweislich aufdrängte, die geeignet iſt, die bisherige Auffaſſung unſerer Stelle, wenn auch nicht im Weſentlichen zu verändern, ſo doch in einem nicht unwichtigen Punkte zu berichtigen oder vielmehr nur zu vervollſtändigen.

Bei der Umgrabung jenes Berges nämlich, auf dem der Tempel der Aphrodite geſtanden hatte, war es nicht blos die Entdeckung der heiligen Grabeshöhle, ſondern mehr noch faſt die damit gleichzeitig erfolgte Auffindung jenes heiligen Zeichens, an dem Chriſtus zum Heile der Welt geſtorben war, was alle Gemüther mit ſo hoher Freude und Wonne erfüllte. Zwar berichtet, wie wir geſehen, Euſebius ſelbſt von der Auffindung des Kreuzes Chriſti Nichts, und Rivet und Andere haben daher Anlaß genommen, das Faktum derſelben in das Gebiet der chriſtlichen Mythenbildung zu verſetzen, allein wenn wir bedenken, daß derſelbe Euſebius ſelbſt die Auffindung des heiligen Grabes in ſeiner Kirchengeſchichte mit keinem Worte erwähnt, obwol er die Erbauung der Grabeskirche berichtet, ſo iſt klar, daß noch weniger Grund vorlag im Leben des Konſtantin dieſen Punkt zu berühren, wo es bloß galt, den Charakter dieſes Herrſchers gegen die Verunglimpfungen von Mit- und Nachwelt zu ſchützen. Demgemäß iſt denn auch die Erzählung von der Auffindung des heiligen Grabes hier offenbar nur deshalb in die Darſtellung der Thaten des Kaiſers verwebt, um ſeine Verdienſte um die Gründung und Ausſchmückung chriſtlicher Kirchen hervorzuheben und ihn als den erſten Urheber der Kirchweihfeſte darzuſtellen. Es iſt demnach das Schweigen des Euſebius, dem, wie ſich noch zeigen wird, die Thatſache der Kreuzerfindung wol bekannt war, hiedurch genugſam erklärt und kann keineswegs als Gegenbeweis gegen das klare Zeugniß des gleichzeitigen Cyrill von Jeruſalem dienen, der in ſeinen Katecheſen, man kann wol ſagen, mit dem Finger darauf hinweiſt, [1]) der zahlloſen übrigen Zeugen ganz zu geſchweigen.

---

[1]) Vgl. Cyr. Hieros. cat. X, 19: τὸ ξύλον τὸ ἅγιον τοῦ σταυροῦ

Dante ein ſo gründlicher Kenner des heiligen Thomas nicht nur, in deſſen Summa ſich dieſelbe Erklärung weitläufig vertheidigt findet, ſondern auch des Dionyſius ſelbſt, von dem er glaubt, daß Paulus ihm die Viſionen aus ſeiner Verzückung in den dritten Himmel mitgetheilt und erklärt habe. Er ſtellt daher auch ſeine Autorität in theologiſchen Fragen höher als die von Gregor dem Großen, und will wol auch an unſerer Stelle keinen Vorwurf über und gegen den Urheber dieſer Erklärung, der ihm unmöglich unbekannt ſein konnte, ausſprechen, ſondern er ahnt vielleicht in ſeinem ſo reichen Geiſte eine andere Erklärung jenes Briefes, obwol der Verlauf ſeines Gedichtes ihm nicht Gelegenheit gibt, ſich weiter darüber auszulaſſen.

Wie aber dem auch ſei, jedenfalls müſſen wir unter ſolchen Umſtänden Anſtand nehmen, ganz apodiktiſch zu behaupten, es könne in unſerem Briefe von nichts Anderem als von der Finſterniß beim Tode Chriſti die Rede ſein, und dies um ſo mehr, wenn wir uns erinnern, daß die Kirchenväter ſehr häufig von einem „heilbringenden Kreuze“ ſprechen, ohne dabei im geringſten an das Kreuz auf Golgatha zu denken. Bekannt genug z. B. iſt der Bericht des Euſebius über das Lichtkreuz am Himmel, deſſen Erſcheinung Konſtantin ſeinen Sieg über Licinius zuſchrieb,[1]) und nicht weniger berühmt faſt war, im Alterthume beſonders, eine Kreuzerſcheinung um die Mitte des vierten Jahrhunderts, die am deutlichſten und ſchönſten, wie es ſcheint, in Jeruſalem geſehen wurde. Hören wir darüber einen glaubwürdigen Augenzeugen, den ſchon mehrgenannten Cyrill von Jeruſalem in einem Briefe, den er bald nach ſeiner Erwählung zum Biſchofe an Konſtantius ſchrieb.

„Zu den Zeiten Deines gottesfürchtigen Vaters Konſtantin glücklichen Angedenkens,“ ſo heißt es hier, „ward zu Jeruſalem das heilbringende Zeichen des Kreuzes aufgefunden. Unter Deiner Regierung aber, o gottſeligſter König, geſchehen nicht nur an der Erde, ſondern am Himmel ſelbſt Wunderzeichen und unſers Herrn und

---

Daß Dante hier den ſiebenten dionyſiſchen Brief vor Augen hatte, kann kaum bezweifelt werden. Vgl. zu dieſer Stelle beſonders den Kommentar von Philalethes Bd. III, S. 389. — [1]) Vit. Const. I, 28.

und Gott aufnehmend, ſo finden ſich doch für dieſen Sprachgebrauch bei den Kirchenvätern nur ſchwache Parallelen, während die Epitheta, die ganz allgemein dem heiligen Kreuze gegeben werden, unwillkürlich an die eben genannten erinnern.

Euſebius, um mit dieſem zu beginnen, erzählt uns, daß Konſtantin im Kampfe mit Licinius durch das heilbringende und lebendigmachende Zeichen [1]) und durch deſſen Hilfe den Sieg erfocht; Philoſtorgius nennt das Zeichen des Kreuzes öfters ein heilbringendes, und Chryſoſtomus hielt ungefähr um dieſelbe Zeit ſeine Homilie auf die Verehrung des erhabenen und lebendigmachenden Kreuzes. Noch im Kampfe gegen die bilderſtürmenden Kaiſer berufen ſich Johannes von Damaskus und Andere auf die alte Tradition, wonach man das ehrwürdige und lebendigmachende Kreuzeszeichen als das Symbol Chriſti verehren dürfe und auch heute noch betet die Kirche in der ſehr alten Präfation vom heiligen Kreuze zu Gott: Aeterne Deus, qui salutem humani generis in ligno crucis constituisti, ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret.

Hienach iſt das Wort „lebengebend" für das heilige Kreuzeszeichen ſo recht das charakteriſtiſche. Was aber das von Dionyſius ihm beigeſellte Adjektivum: „gottaufnehmend", betrifft, ſo findet ſich daſſelbe, wo es überhaupt vorkommt, — denn es iſt im Ganzen ſelten — außer den ſchon erwähnten, hauptſächlich noch in zwei Verbindungen. Einmal brauchen es die griechiſchen Menologien zum 2. Februar als ſtehendes Epitheton des greiſen Simeon, der Chriſtus auf ſeine Arme nahm, als Maria den Tempelgang hielt — und gewiß kann man aus demſelben Grunde daſſelbe Wort auf das Kreuzesholz anwenden, das mit ſeinen Armen Chriſtum aufnahm, während das Schwert, von dem Simeon prophezeit, Marias Bruſt durchdrang — und dann findet es ſich zweitens bei den Kirchenvätern zur Bezeichnung des chriſtlichen Altars im Gegenſatz zum heidniſchen. So insbeſondere bei Gregor von Nazianz, wenn er ſagt:

„Für Spenden iſt der Tiſch, der gottaufnehmend heißt,
Die reine Stätte." [2])

[1]) Vita Const. II, 16: τὸ σωτήριον καὶ ζωοποιὸν σημεῖον. Vgl. noch Suicer s. v. σταυρός. — [2]) Vgl. Greg. Naz. opp. tom. II. (ed. Caillou. 1840.) p. 622. Carm. 34, v. 223.

über Golgatha ſchwebte und auch in Heliopolis geſehen werden konnte, als auf das Holzkreuz, das auf Golgatha ſtand und nur von den Umſtehenden geſehen werden konnte, beziehen ſollten. Im erſten Falle iſt der Ausdruck „Kreuz“ im Munde eines in Heliopolis weilenden Beobachters durchaus gerechtfertigt, im zweiten kann man gar nicht begreifen, wie unſer Briefſteller dazu kommt, das Wort „Kreuz“ ſtatt „Kreuzigung“ zu gebrauchen.

Konnte aber, ſo muß man hier fragen, das Kreuz, welches Cyrill bald nach ſeiner Erwählung zum Biſchofe in Jeruſalem wahrnahm, auch an andern Orten, namentlich in Heliopolis, ſei es in dem egyptiſchen, ſei es in dem paläſtiniſchen, geſehen werden, und war es nicht lediglich eine ganz lokale Erſcheinung? Die Berichte anderer Hiſtoriker über das Jeruſalemiſche Lichtkreuz werden auch dieſe Frage zu Gunſten unſerer Annahme beantworten.

„Den Völkern Syriens,“ ſo ſchreibt Hieronymus in der Fortſetzung des euſebianiſchen Chronikons, „erſchien zum Schrecken der Beobachtenden im Oſten das Zeichen des Kreuzes.“ Und etwas ſpäter berichtet Philoſtorgius, faſt in denſelben Ausdrücken wie Cyrill, von der Erſcheinung des Kreuzes, und fügt noch hinzu, daß eine große Iris nach Art eines Kranzes dieſes Kreuz umſchloſſen habe.[1]) „Dies glänzende und erhabene Geſicht aber,“ fährt er fort, „war auch den Soldaten im Lager nicht unſichtbar, ſondern klar und hell erſcheinend erfüllte es den Magnentius und ſeine götzendieneriſchen Truppen mit unſäglicher Furcht, den Konſtantius aber und die Seinen mit freudigem Muthe.“ Freilich ſcheint Sozomenus es in Abrede zu ſtellen, daß auch Konſtantius in ſeinem Lager das Kreuz geſehen habe, wenn er von ſeiner Erſcheinung in Jeruſalem ſpricht und dann fortfährt:[2]) „Es erfuhr es auch Konſtantius ſowol durch vieler Anderer Botſchaft als auch durch den Brief des Biſchofs Cyrill.“ Dagegen ſind wieder die Nachrichten der alexandriniſchen Chronik aus dem ſiebenten und die des Theophanes aus dem achten Jahr-

---

[1]) Vgl. H. E. III, 26: *Ἴριδος μεγάλης στεφάνου τρόπον πανταχόθεν αὐτὸν περιελιττούσης.* Alle auf dieſe Erſcheinung bezüglichen Stellen finden ſich am beſten geſammelt in der Ausgabe Cyrills von Touttée. S. 344—350. —
[2]) H. E. VI, 5: *Ἔγνω δὲ καί κ. τ. λ.*

Beide Epitheta alſo: θεοδόχος ſowol als ζωαρχικός, ſind durchaus geeignet, uns darauf hinzuweiſen, daß unter dem Zeichen (σῆμα), zu welchem unſer Verfaſſer in Geſellſchaft von Petrus und Jakobus hinpilgerte, nichts Anderes zu verſtehen ſei, als das von Helena aufgefundene Kreuz, von dem nach Sozomenus ſchon die Sibylle geſungen hatte:

„O glückſeliges Holz, an dem Gott ſelber gehangen.“ [1])

Auf die lebendigmachende Kraft dieſer heiligen Reliquie wurden ſchon bei jener Tempelweihe am 13. September des Jahres 335 Reden gehalten, wie das deutlich aus dem Paneghrikus hervorgeht, den Euſebius damals zum Lobe Konſtantins hielt, und worin er offenbar mit Bezugnahme auf die durch das Kreuz gewirkten Krankenheilungen ſagt: „Alſo wurden Gottes Werke offenbar durch die göttliche Kraft jenes heilbringenden Zeichens, über welches ich länger reden würde, wenn nicht den Hieromyſten unter den Predigern dieſes Feld beſtimmt wäre. Denn in Wahrheit, es iſt ein heilbringendes Zeichen, wunderbar auszuſprechen und noch wunderbarer zu denken.“ [2])

Wenn nun ſchon bei jener Tempelweihe Reden auf das Kreuz vorkommen, um wie viel mehr dann bei einer ſpeziell zu dieſem Zwecke unternommenen Wallfahrt, wie die war, von der unſer Autor berichtet? Auch hier hielten nach beendeter Beſichtigung und Verehrung des heiligen Kreuzes die anweſenden Biſchöfe Reden auf die unbegrenzt mächtige Güte Chriſti, die unſere Schwachheiten auf ſich nahm und am Kreuze für das Heil der Welt ſtarb; und unter dieſen Reden war die des Hierotheus, nach dem Urtheile der anweſenden Theologen und ihres Hauptes und Führers, des Patriarchen Petrus, vor denen aller andern Hieromyſten auszeichnet.

---

[1]) Vgl. Soz. H. E. II, 1: ὦ ξύλον μακαριστὸν, ἐφ' οὗ θεὸς ἐξετανύσθη. — [2]) Vgl. Eus. de laud. Const. c. X: ὧδε θεοῦ κατεφαίνοντο πράξεις δι' ἐνθέου ἀρετῆς τοῦ σοτηρίου σημείου. Οὗ δὴ πέρι μακρὸς ἂν εἴη λόγος μύσταις θεολόγων ἀνδρῶν παραδεδομένος. Καὶ γὰρ ἦν τοῦτό σωτήριον ἀληθῶς, θαῦμα μὲν εἰπεῖν, πολὺ δὲ θαυμάσιον ἐννοῆσαι. Hier ſpricht doch Euſebius deutlich genug von dem Kreuze und ſeiner Wunderkraft. Das μύσταις θεολ. ἀνδρῶν, welches Valeſius nicht erklären kann, iſt nach S. 67 klar.

Eine andere Erklärung unſerer Stelle ſcheint hienach, beſonders in Rückſicht auf die aus den Kirchenhiſtorikern beigebrachten Parallelen, kaum mehr möglich und der richtige Sinn derſelben hoffentlich für immer feſtgeſtellt. Wenn aber die Unterſuchung über dieſe kurze Stelle vielleicht etwas zu lang ausgefallen iſt, ſo iſt zu bedenken, daß es hier galt, eine durch tauſendjährige Tradition und ehrwürdige Autoritäten getragene Exegeſe als unhaltbar nachzuweiſen und dadurch zugleich die einzige Stelle der vier größern Werke unſeres Autors, die für ſeine Gleichzeitigkeit mit den Apoſteln ſprechen könnte, in ihrem wahren Zuſammenhange aufzuzeigen. Hienach gibt ſie, weit entfernt, einen Beweis für unredliche betrügeriſche Abſichten des Verfaſſers zu bilden, vielmehr deutlich genug von ſeiner Offenheit und Unbefangenheit das klarſte Zeugniß, wie denn auch ſchon der Umſtand, daß ſie in ſeinen ſämmtlichen größeren Schriften die einzige iſt, die den Charakter des Verfaſſers verdächtigen könnte, die Richtigkeit unſerer oben ausgeſprochenen Behauptung von der Wahrheitsliebe und Glaubwürdigkeit des Autors nicht wenig beſtätiget.

Es ſind nämlich im Vorigen faktiſch bereits alle Stellen beſprochen, die ſich in den vier größeren Werken des Dionyſius finden, und darauf ſchließen laſſen könnten, daß der Verfaſſer für einen Zeitgenoſſen der Apoſtel oder gar für Dionyſius Areopagita gelten wolle. Wir haben es demnach im Folgenden nur noch mit den zehn Briefen zu thun, von denen einige merkwürdig genug uns den Verfaſſer als einen Freund — nicht von Petrus oder Jakobus, ſondern — eines dritten Apoſtels, des Johannes und ſeines Schülers Polykarp, zeigen ſollen.

Dritte Unterſuchung.

Dionyſius in ſeinem Briefwechſel, insbeſondere mit Johannes und Polykarpus.

Es hat von jeher alle Kritiker Wunder genommen, daß ſeit jener Zeit, wo die Schriften des ſogenannten Areopagiten zuerſt auftauchten, ſofort auch eine große Anzahl derſelben vermißt wurde. Der Verfaſſer dieſer Schriften erwähnt nämlich an mehreren Orten

einige zum Theil wichtige und umfangreiche theologische Werke, die er in früherer Zeit verfaßt haben will, von denen sich aber, wie allgemein angenommen wird, niemals eine Spur vorgefunden hat. Die Titel dieser Werke lauteten nach den Angaben des Verfassers, wie folgt: 1) Theologische Grundlinien. 2) Symbolische Theologie. 3) Ueber die Seele. 4) Ueber Sinnliches und Geistiges. 5) Ueber das gerechte Gericht Gottes. 6) Göttliche Hymnen, wozu nach einzelnen Andeutungen noch 7) ein Buch „über die (alttestamentliche) Hierarchie des Gesetzes" zu zählen sein dürfte.[1]) Diese sieben Schriften bilden mit den uns noch erhaltenen vier größeren Werken zusammen genommen, ein so vollständiges, organisch zusammengehöriges System der gesammten theologischen Dogmatik, daß die „Erkenntnißquelle" des Johannes von Damaskus aus dem achten Jahrhundert in ihrer mehr äußerlichen, logisch-formellen Aneinanderreihung der Dogmen eher als ein Rückschritt denn als ein Fortschritt auf diesem Gebiete zu betrachten ist, eine Behauptung, die selbst durch eine bloße Nebeneinanderstellung der dionysischen Schriften und ihrer Titel sich rechtfertigen wird.

Nach dem Verfasser selbst wäre die richtige Reihenfolge seiner Schriften die folgende:

1) Die mystische Theologie — eine vollständige Noetik. — Ihr gegenüber steht die positive Theologie.
2) Die theologischen Grundlinien. — Die Lehre von der Trinität und Inkarnation enthaltend.
3) Ueber die göttlichen Namen. — Die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften.
4) Die symbolische Theologie — eine Fortsetzung des Vorigen und zwar besonders Deutung der symbolischen Gottesnamen der heiligen Schrift.
5) Ueber die Hierarchie der Engel. — Angelologie.
6) Ueber die (menschliche) Seele. — Anthropologie.
7) Ueber Sinnliches und Geistiges. — Kosmologie.
8) Ueber die Hierarchie des Gesetzes. — Kreationstheorie und alttestamentliche Heilsordnung.

---

[1]) Vgl. über dies letztere (streitige) Buch besonders D. IV, 5. E. III, 3, 5.

9) Ueber die Hierarchie der Kirche. — Neuteſtamentliche Heilsordnung.

10) Ueber das gerechte Gericht Gottes. — Eschatologie und Theodizee.

Während er alſo in der erſten Schrift die Grundzüge der negativen myſtiſchen Theologie angibt, behandelt er in den folgenden neun Büchern, die ſich in drei Gruppen zu je drei gliedern, die poſitive ſpekulative Theologie: die Lehre von Gott und ſeiner (erſten und zweiten) Kreation, d. h. dasjenige, was heute in einem Kompendium der Dogmatik abgehandelt wird. Eine elfte Schrift: göttliche Hymnen, reiht ſich gewiſſermaßen ergänzend hieran, indem ſie das Lob Gottes, das in dem Zuſtande der Glorie die Seligkeit der himmliſchen Hierarchien bilden wird, ſchon hier anzuſtimmen und zu antizipiren verſucht.

Leider aber ſind uns von dieſen elf Schriften nur noch die bekannten vier erhalten, und nur aus gelegentlichen Andeutungen des Verfaſſers können wir auf den gewiß ſehr intereſſanten Inhalt der ſieben andern ſchließen, die, wie noch jüngſt wieder behauptet worden iſt, verſchwunden ſind, „ohne irgend ein Zeugniß oder ein Bruchſtück in einem andern Schriftſteller hinter ſich zu laſſen,“ [1]) nach Daillée und Engelhard ein deutlicher Beweis, daß ſie gar nie exiſtirt haben, ſondern daß ihre Titel reine Erdichtungen des Verfaſſers ſind, um damit zu prunken und ſich ein beſonders heiliges Anſehen zu geben. [2])

Wäre dieſe ſchon von Morinus aufgeſtellte Behauptung richtig, ſo würde dadurch die Bedeutung des angeblichen Areopagiten als eines der hervorragendſten Theologen, als des erſten, der ein Syſtem der katholiſchen Glaubenswiſſenſchaft, wenn auch nicht ausgeführt, ſo doch klar gedacht hätte, keineswegs verringert, allein der alte Verdacht, daß es mit der Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit unſeres Theologen doch nicht ganz ſeine Richtigkeit habe, bliebe nach wie vor beſtehen. Denn ſchon die dieſer Behauptung zu Grunde liegende That-

[1]) Vgl. Léon Montet, Des livres du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Paris 1848. p. 14: Comment concevoir que des oeuvres aussi importantes ..... n'aient point attiré l'attention? etc. — [2]) Vgl. Engelhard, die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionyſius. Sulzbach 1823. I, 21.

ſache, daß Niemand außer dem Verfaſſer ſelbſt die verlornen Schriften gekannt haben ſollte, würde, wenn ſie feſtſtünde, das Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit des Verfaſſers ſtark erſchüttern müſſen, da es, wenn auch nicht unmöglich, ſo doch jedenfalls ſchwer erklärlich wäre, daß dieſe wichtigen Werke Niemanden bekannt geworden ſein ſollten. Sehen wir nun, wie es ſich hiemit verhält.

Die alten griechiſchen Scholien zu unſern Werken, von denen ſchon oben die Rede war, haben einen Prolog, deſſen Verfaſſer ſich große Mühe gegeben zu haben ſcheint, die verlornen Schriften aufzufinden. Er berichtet unter Anderm, daß ein römiſcher Diakon Namens Petrus ihm erzählt habe, es fänden ſich in der römiſchen Bibliothek noch die ſämmtlichen Werke des göttlichen Dionyſius.[1])

Ob dieſer Diakon den Verfaſſer des jedenfalls vor dem neunten Jahrhundert geſchriebenen Prologs der Wahrheit gemäß berichtet habe, was Launoy und Morinus heftig beſtreiten, läßt ſich jetzt nicht mehr ausmachen. Der Pater Lanſſel, der im Jahre 1615 die dionyſiſchen Schriften herausgab, hatte ſich, wie er ſelbſt erzählt, auf die Nachricht des Petrus hin, an ſeine Ordensgenoſſen in Rom, die Väter der Geſellſchaft Jeſu, gewandt, allein dieſe ſchrieben ihm zurück, weder in der vatikaniſchen Bibliothek, noch auch ſonſt wo könnten die verlorenen Schriften aufgefunden werden.[2]) Und drei Jahrhunderte früher ſagt ſchon Nicephorus Kalliſti von denſelben Schriften, ſie wären ganz und gar unſichtbar und weder den Zeitgenoſſen noch den Vorfahren bekannt.[3]) Ja ſelbſt im neunten Jahrhundert kannte Anaſtaſius, der römiſche Bibliothekar, der die griechiſchen Scholien zum Dionys in's Lateiniſche überſetzte, nichts weiter, als was auch heute noch bekannt iſt.[4])

---

[1]) Vgl. Dion. Ar. opp. l. l. II, p. XI. — [2]) Vgl. Dion. Ar. opp. ed. Lansselius. Paris. 1615. p. 339: „Ad me quoque Roma peracriptum est, nec in Vaticana bibliotheca nec uspiam alia reperiri scripta s. Dionysii. — [3]) Vgl. Nic. Callisti H. E. II, 21. und bei Lanſſel a. a. O. — Dion. Ar. opp. ed. 1756. II, 26. — [4]) Vgl. Migne, Patrol. Lat. tom. 123. col. 1027: Unde ego veram esse Graecorum opinionem coniicio perhibentium libros eius a prioribus haereticis occultatos, donec longo post tempore ex opusculis eius solus codex qui nunc habetur est Romae repertus ceterisque nondum inventis in Graeciam asportatus. Edidit enim

Gelehrte zu demſelben Zwecke oder auch um das ehemalige Haus des Plato, deſſen Philoſophie ſeit Ammonius Sakkas in erneuter jugendfriſcher Geſtalt wieder zu erſtehen ſchien, aus Pietät in Augenſchein zu nehmen, nach Heliopolis.[1]) Wenn nun unter ſolchen Verhältniſſen zwei junge heidniſche Philoſophen, wie Dionyſius und Apollophanes, eine ſo eigenthümliche Himmelserſcheinung wie die in Rede ſtehende beobachteten, ſo mußten ſie derſelben natürlich in anderer Weiſe ihre Aufmerkſamkeit zuwenden als chriſtliche Kirchenväter. Während für die letzteren das Lichtkreuz am Himmel, das ihnen den Sieg des Kreuzes auf Erden ſinnbildete, ein ſo hohes Intereſſe hatte, daß ſie darüber die Sonnenfinſterniß oder ähnliche Phänomene faſt ganz vergaßen, mußte für die erſteren, die vielleicht gewohnt waren, gleich Julian Hymnen d. h. paneghriſche Reden auf den Helios, als das ſichtbare Abbild der unſichtbaren Geiſterſonne und als den größten Gott nach dem einen unſichtbaren überweſentlichen Weſen, zu halten[2]) — mußte alſo für Dionyſius und Apollophanes die Verdunkelung der Sonnenſcheibe mit allen dieſelbe begleitenden Erſcheinungen die Hauptſache ſein. Sie hielten dieſelbe unzweifelhaft für ein übernatürliches Ereigniß, ſowol wegen der Zeit, in der ſie eintrat, — es war nicht Neumond — als auch wegen der Weiſe, in der ſie eintrat; der Mond nämlich näherte ſich der Sonne nicht wie gewöhnlich von Weſten, ſondern von Oſten, und ging dann wieder zurück.[3]) Vielleicht ſchrieben ſie der Kraft des dabei erſcheinenden Kreuzes die Verfinſterung des mächtigen Helios zu; wenigſtens möchte ſich daraus am einfachſten das Wort des Apollophanes erklären: „Dies, o guter Dionyſius, iſt (oder bedeu-

[1]) Vgl. denſelben Strabo a. a. O.: *Ἐκεῖ οὖν ἐδείκνυντο οἵτε τῶν ἱερέων οἶκοι καὶ Πλάτωνος καὶ Εὐδόξου δεῦρο· καὶ συνδιέτριψαν ἱερεῦσιν ἐκεῖνοι ἐνθαῦθα τρισκαίδεκα ἔτη, ὡς εἴρηταί ποι.* — [2]) Vgl. Juliani opp. l. l. p. 132., wo ſeine dogmatiſche Anſicht von Helios am klarſten ſich ausgeſprochen findet. Merkwürdig iſt es, daß auch Dionyſius proſaiſche — d. i. in Proſa gehaltene — Reden oder Predigten „Hymnen" nennt, und z. B., um an ſchon Bekanntes zu erinnern, den Hierotheus wegen ſeiner Rede in Jeruſalem als einen Hymnologen bezeichnet. Aehnlich hielt Julian ſeine vier Hymnen auf den Helios und einen fünften auf die Mutter der Götter. — Vgl. a. a. O. S. 158 u. 179. — [3]) Der Verfaſſer denkt ſich alſo den Mond etwa im erſten Viertel, wo er öſtlich von der Sonne ſteht.

tet) eine Umkehrung göttlicher Dinge.“ Das Kreuz der Christen, so deutete er wol in der ersten Bestürzung jene Vorgänge, scheint über den Helios zu triumphiren und durch eine Umkehr der Dinge wird Christi Lehre nunmehr für immer an Stelle der Religion unserer Väter und Lehrer treten. [1])

Ob nun diese Himmelserscheinung wirklich eine übernatürliche war, ob sie mit Rücksicht auf eine möglicher Weise erfolgte optische Täuschung und den falschen Standpunkt des ptolomäischen Systems in natürlicher Weise erklärt werden könne, ob überhaupt an eine reguläre Verfinsterung der Erde durch den Mondschatten oder an eine durch andere Ereignisse herbeigeführte Verdunkelung der Sonnenscheibe hier zu denken sei,“ [2]) das Alles kann ohne gründliche astronomische Kenntnisse, wie sie einem Nichtastronomen selten zu Gebote stehen, hier nicht erörtert werden, und thut für unseren nächsten Zweck auch nichts zur Sache. So viel steht fest, daß der Eindruck dieses Phänomens, der bei Apollophanes, nach unserem Briefe zu schließen, nur vorübergehend war, bei Dionysius nachhaltig wirkte und ihn in Verbindung vielleicht mit anderen Umständen — etwa der Lektüre der pauliniſchen Schriften — „der überweisen Weisheit der milden Christuslehre zuführte“, gleich den unzähligen Andern, von denen Cyrill, Gregor, Sozomenus und Theophanes melden, daß sie in Folge jener Erscheinung zum Christenthume übertraten. „Dieses Ereigniß,“ sagt Sozomenus, nachdem er fast mit denselben Worten wie Cyrill dasselbe beschrieben, „führte viele Heiden und Juden dem Christenthume zu.“ Ja, Theophanes berichtet sogar von besonderen Katechesen, die Cyrill damals halten mußte „zum Frommen der unzähligen Menschen, die zur göttlichen Taufe herbeiströmten wegen des Wunders des lebendigmachenden Kreuzes.“ [3])

---

[1]) Vgl. Ep. VII, 3: *Ἀμέλει καὶ μαντείας τότε οὐκ οἶδ' ὅθεν ὁ Ἀπολλοφάνης ἀπαρχεται καὶ πρὸς ἐμὲ, ὥσπερ τὰ γιγνόμενα συμβάλλων, ἔφη: „ταῦτα, ὦ καλὲ Διονύσιε, θείων ἀμοιβαὶ πραγμάτων.“* — Vgl. hiezu die oben (S. 96) angedeuteten Aeußerungen der Freunde Julians bei der Eingeweideschau. Greg. Naz. opp. I, 101. — [2]) Ueber außergewöhnliche Umdunkelungen der Sonne, die nicht durch Sonnenfinsternisse entstehen, spricht unter Andern von Humboldt im Kosmos III, 413. — [3]) Theophanes zum Jahre 335; vgl. a. a. O. S. 34: *Ἐπ' ὠφελείᾳ τῶν ἀπείρων λαῶν τῶν τῷ θείῳ βαπτίσματι*

Nach dieſen Beiträgen zum Verſtändniſſe einer im Mittelalter ſo viel beſprochenen, ſeitdem aber beſonders von den Aſtronomen gänzlich vernachläſſigten, an und für ſich gewiß ſehr merkwürdigen Stelle wird es hoffentlich für immer ſchwer, wenn nicht unmöglich ſein, zu der alten Meinung zurückzukehren, daß hier von der Finſterniß beim Tode Chriſti die Rede ſei. Wir haben über die letztere außer den kurzen Angaben der Evangelien keine gleichzeitigen Berichte; ſo viel aber ſteht feſt, daß dabei kein Kreuz am Himmel geſehen ward und dies wird doch in unſerem Briefe vorausgeſetzt; denn wie hätte ſonſt Apollophanes in die denkwürdigen Worte ausbrechen können: „Dies, o guter Dionyſius, iſt ein Umſchwung göttlicher Dinge.“ Auch nehmen die älteſten Exegeten, z. B. Origenes (in der fünfunddreißigſten Homilie zu Matthäus), welcher der echten Tradition noch ſehr nahe ſtand, allgemein an, die Finſterniß beim Tode Chriſti habe ſich nur über Paläſtina erſtreckt, und die Worte „über das ganze Land“ bei Markus und Lukas bezögen ſich blos auf „das ganze Land Paläſtina.“

Gewiß war dieſe Auffaſſung der Alten unſerem Autor nicht unbekannt; und dennoch ſollte er, „um ſeine Täuſchung und ſein Lügengewebe zu vollenden,“ in einer von den Berichten aller Kirchenväter ſachlich und ſprachlich abweichenden Weiſe uns erzählen, er habe dieſe Finſterniß in Egypten beobachtet, unter Umſtänden, die kein Anderer ſonſt bemerkt und die deshalb den Betrüger ſogleich verrathen mußten? — Man verſetze ſich überdies einmal in die Lage der erſten Leſer unſeres Briefes und der übrigen dionyſiſchen Schriften, die doch am Ende des fünften Jahrhunderts ſchon kommentirt wurden, alſo am Anfange deſſelben jedenfalls geſchrieben waren. Ebenſo wie ſie bei Leſung der früher beſprochenen Stelle über die Theia ſofort an die wörtlich übereinſtimmenden Berichte über die Kreuzfahrten zum heiligen Lande bei Euſebius, Sozomenus, Paulinus und Anderen denken mußten, trotz Petrus und Jakobus oder vielleicht noch mehr wegen derſelben, ſo mußten ſie ſich bei die-

---

διὰ τὸ θαῦμα τοῦ ζωποιοῦ σταυροῦ προσελθόντων. Vgl. auch oben S. 73 und die Berichte von Anthemius, Euthymius, Glykas und Cedrenus, geſammelt bei Touttée (in der Ausgabe Cyrills). S. 344—350 und in der Vorrede S. 251—25°.

ſem Briefe nothwendig an das Schreiben Cyrills, an Gregors Rede, an die gleichzeitig erſcheinenden Geſchichtswerke von Sozomenus und Sokrates und viel mehr noch an die überall lebendige, von Mund zu Mund ſich fortpflanzende Tradition von dem Lichtkreuze am Himmel — zu deſſen Urbild auf Erden Dionyſius, wie er ſelbſt ſagt, gewallfahrtet war [1]) — ſich erinnern: ja ſie konnten gar nicht einmal auf den Gedanken kommen, daß hier von einem andern Kreuze, etwa von dem auf Golgatha, die Rede ſei, weil kein einziges Wort im Kontext an dieſes letztere mahnte, keiner von den hier erwähnten Umſtänden beim Tode Chriſti eingetreten war, und Alles bis auf die erfolgten Bekehrungen und die Beziehung auf Chriſtus als den Urheber dieſes Bildes [2]) nur auf das zum Mindeſten in ganz Syrien allgemein beobachtete Himmelskreuz zutraf.

Fürwahr, unſer Dionyſius, dem man bisweilen ſeine Wortfülle zum Vorwurf macht, ſcheint ſehr arm an Worten zu ſein oder doch ſehr unglücklich in der Wahl derſelben, wenn es ſich darum handelt, auszudrücken und anzudeuten, daß er ein Zeitgenoſſe Chriſti, ein Schüler des Weltapoſtels ſei oder ſein wolle. Und worin ſoll man denn jetzt noch ein Anzeichen, daß Letzteres ſeine Abſicht war, finden? Etwa darin, daß er ſich von Apollophanes anreden läßt „mein lieber Dionyſius“? — So leicht es auch war, in ſpäteren Zeiten, wo unſere Bücher durch mancherlei Umſtände dem hiſtoriſchen Boden, worauf ſie gegründet waren, entrückt worden waren, einer ſolchen Vermuthung Raum zu geben — im vierten, fünften und ſogar im ſechſten Jahrhundert noch hätte es Niemanden beifallen können, dem Verfaſſer den Namen Dionyſius zum crimen anzurechnen, eben ſo wenig als dem Dionyſius von Halikarnaß, von Athen, von Korinth, von Alexandrien, von Rom und von Mailand, eben ſo wenig als den zehn griechiſchen Rhetoren dieſes Namens, die Fabricius in ſei-

---

[1]) Vielleicht bald nach ſeiner Bekehrung, wie es in älteren Zeiten Sitte geweſen zu ſein ſcheint. Man vgl. z. B. die Erzählung des Euſebius von Alexandrien, der jedenfalls vor dem Jahre 600 lebte, bei Angelo Mai, Spicil. Rom. IX, 710: *ὅτε νεώτερος ἦμην ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἀποταγῆς μου ἐπεθύμησα παραγίνεσθαι εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ προσκυνῆσαι τὸν τίμιον σταυρὸν καὶ τὴν ἁγίαν ἀνάστασιν.* — [2]) *Ὁ ποιῶν τὰ μεγάλα* heißt Chriſtus in Folge dieſes Wunders bei Dionyſius, bei Cyrill a. a. O. *ὁ θαυματοποιός.*

ner Bibliothek beſpricht, und als den unzähligen andern Männern deſſelben Namens, von denen die Geſchichte nichts zu melden hat. Denn was Hegeſippus von Jakobus ſagt, gilt auch hier: „es hießen nämlich ſehr Viele Dionyſius;“ und Niemand konnte ſonach aus dieſem Namen allein, der übrigens nur an dieſer einen Stelle ſich findet, ſchließen, daß hier von dem Areopagiten die Rede ſei. Die Erwähnung einer egyptiſchen Stadt in unſerem Briefe war im Gegentheil ganz dazu angethan, einen ſolchen Gedanken ſofort im Keime zu erſticken. Daß in Heliopolis ein Areopag geweſen, oder daß der erſte Biſchof von Athen jemals in Heliopolis ſich befunden habe, davon iſt keinem der älteren Skribenten etwas bekannt; von ſeinem auch nur zeitweiligen Aufenthalt in Athen aber ſagt uns unſer Schriftſteller nirgends etwas, indem dieſe Stelle und die Erwähnung einer Reiſe nach Kreta die einzigen Andeutungen ſind, welche die dionyſiſchen Schriften über den Wohnort ihres Verfaſſers geben. Auch der Name ſeines ungläubigen Freundes erinnert eben nicht an das apoſtoliſche Zeitalter und die Freundeskreiſe des Weltapoſtels. Von einem Philoſophen Apollophanes wiſſen die heiligen Schriften und ſelbſt die Apokryphen nichts, eben ſo wenig als von den übrigen Freunden unſers Verfaſſers, den Presbytern Karpus, Timotheus, Polykarpus, Sopater und Hierotheus, dem Diakon Dorotheus und dem Subdiakon Demophilus. Wie leicht hätte er hier ſtatt des Apollophanes den aus den pauliniſchen Briefen bekannten gelehrten Alexandriner Apollos einſchieben können, wie leicht ſtatt ſeiner übrigen eben genannten Freunde den Artemas, Tychikus, Silas, Barnabas, Markus, Lukas, Trophimus, Eraſtus, Epaphroditus, Philemon, Archippus, Oneſiphorus, Aquila, Demas oder andere Zeitgenoſſen und Bekannte des Apoſtels, wenn er wirklich die Abſichten hatte, die man ihm zuſchreibt? Haben Spätere ſich berechtigt geglaubt, unſerm Dionyſius den Beinamen des Areopagiten zu geben, ſo bleibt es einer Geſchichte ſeiner Schriften überlaſſen, zu unterſuchen, welche Motive und Gründe ſie dazu veranlaßten, wobei es mehr durch den Ueberfluß als durch den Mangel denkbarer Gründe ſchwer ſein dürfte, die rechten zu treffen.[1]) Er ſelbſt, um es noch-

[1]) Merkwürdig iſt, daß in derjenigen Stelle, wo unſer Autor zuerſt als

mals zu wiederholen, nennt ſich niemals als den Areopagiten und gibt auch keine Andeutung dafür; denn auch aus dem letzten Briefe, deſſen Beſprechung nunmehr allein noch erübrigt, läßt ſich hiefür nichts Beweiſendes beibringen.

Dieſer Brief iſt gerichtet „an den Theologen Johannes, den Apoſtel und Evangeliſten in ſeiner Verbannung auf der Inſel Patmos", und es wird nöthig ſein, um über dieſes letzte Stück der dionyſiſchen Schriften ein richtiges Urtheil zu ermöglichen, denſelben vollſtändig hieher zu ſetzen. Er lautet, wie folgt: „Ich grüße Dich als eine heilige Seele, Geliebter, und ich thue dies bei Dir inniger als bei vielen Anderen. Sei wahrhaft, o Geliebter, mit dem Gruße der Liebe gegrüßt, der Du auch von jenem ſehr geliebt wirſt, der in Wahrheit unſere Liebe und Sehnſucht verdient. Was Wunder? wenn anders Chriſtus die Wahrheit ſpricht, da er ſagt, daß die Ungerechten ſelbſt die Jünger aus den Städten treiben würden, ſich ſelber zutheilend, was ſie verdienen, indem Gottloſe von Heiligen ſich ſcheiden und abſondern. Wahrhaft iſt das Sichtbare ein deutliches Bild des Unſichtbaren. Denn in den kommenden Zeiten wird nicht Gott der Urheber der gerechten Trennungen von ihm ſein, ſondern diejenigen, welche ſich ſelbſt gänzlich von Gott trennen; wie wir ja auch hienieden ſchon bemerken, daß Einige mit Gott verbunden ſind, weil ſie Liebhaber der Wahrheit ſind, von der Theilnahme am Irdiſchen ſich entfernen und in gänzlicher Freiheit von allem Böſen und in göttlicher Liebe alles Guten den Frieden lieben und ſchon im gegenwärtigen Leben die Heiligung anfangen, indem ſie mit guten Menſchen vertraut umgehen, mit aller Freiheit von äußeren Eindrücken, im göttlichen Weſen, göttlicher Güte und den andern Gütern. Ich bin nicht ſo thöricht, daß ich glaubte, Du leideſt etwas; ja ſelbſt in Beziehung auf die Leiden des Körpers glaube ich, daß Du ſie nur mit der äußern Empfindung aufnimmſt. Was aber diejenigen anbetrifft, welche Dich

---

Areopagite bezeichnet wird, in einem Briefe des Patriarchen Severus von Antiochien an einen Abt Johannes, geſchrieben etwa um 510, die Worte der heiligen Schrift nicht beibehalten ſind; er heißt darin *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγητικός* und nicht, wie Act. 17, 34: *Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγίτης*. Vgl. Angelo Mai, Scriptorum veterum nova collectio. VII, 1, 71. Sollte nicht ſchon dieſer Umſtand auf eine Verſchiedenheit beider Perſönlichkeiten hinweiſen?

quälen und unrecht glauben, die Sonne des Evangeliums vertilgen zu können, so beschuldige ich sie mit Recht und wünsche, daß sie von dem ablassen mögen, was sie gegen sich selbst thun und sich zum Guten wenden, und indem sie Dich zu sich ziehen, des Lichtes theilhaft werden mögen. Uns im Gegentheil wird Niemand des allleuchtenden Strahles des Johannes berauben, nun zwar nur im Besitze der Erinnerung und Wiedererneuerung Deines heiligen Unterrichtes über göttliche Dinge, bald aber (denn ich sage es kühn) mit Dir selbst vereint."

„Und ich bin allerdings glaubwürdig, indem ich, was Dir vorbekannt war von Gott, von Dir gelernt und solches wiederhole; daß Du aus der Gefangenschaft in Patmos wirst befreit werden, und zurückkehren in's Land Asia, und wirst dort des guten Gottes Werke thun und sie Deinen Nachfolgern hinterlassen."

Sehr leicht wäre es auch hier möglich, mit Weglassung des letzten Satzes, oder etwa nur des Wortes „Patmos", das man eben so für eine spätere Glosse erklären könnte, wie es die oben wörtlich mitgetheilte Aufschrift ohne Zweifel ist, in dem hier angeredeten Johannes einen Andern nachzuweisen, als den Apostel und Evangelisten, und manche Umstände scheinen sogar dazu zu nöthigen. [1]) Allein

[1]) Der Handschriftenkatalog der Synodalbibliothek von Moskau (Moskau 1776) führt nach Aufzählung der dionysischen Kodices unter Nr. 38 eine Handschrift auf, welche die Briefe des Abtes Dorotheus enthält. Matthaei, der Herausgeber des Katalogs, setzt sie in's zwölfte Jahrhundert, und theilt daraus Folgendes mit. „Auf fol. 4a liest man: *Ἐρωτήσεις τοῦ ἁγίου Δωροθέου πρὸς τὸν μέγαν Βαρσανούφιον καὶ τὸν αὐτοῦ μαθητὴν Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα προφήτην διὰ τὸ διορατικόν. Οὗτος ὁ μακάριος Δωρόθεος.*" — Hier hätten wir in dem Schüler des großen Barsanuphius einen Propheten Johannes, der mit dem Evangelisten durchaus nicht identisch ist. Näher noch liegt eine andere Vermuthung. Dionysius nennt, wie wir gesehen haben, neben Paulus niemals den Johannes, sondern stets den Hierotheus seinen Lehrer, und zwar redet er von ihm mit denselben Worten und Ausdrücken, mit denen auch der Empfänger dieses zehnten Briefes angeredet wird. Beide werden als innig geliebte Lehrer und Freunde unsers Verfassers bezeichnet, beide als ausgezeichnete Lehrer der Theologie mit der Sonne verglichen, beide als in einem höhern ekstatischen Liebesverkehr mit Gott stehend dargestellt, — sollte da die Vermuthung zu kühn sein, Niemand anders als Hierotheus sei der in unserem Briefe Angeredete? Es ist dabei nicht einmal nöthig, an eine

halten wir auch hier unſern einmal angenommenen Standpunkt feſt, ſtellen wir die Autorität der Handſchriften auch hier oben an, laſſen wir den Brief, wie er faktiſch vorliegt, und nehmen wir wirklich an, er ſei an den Apoſtel Johannes gerichtet geweſen, — ſind wir hienach, beſonders unter Berückſichtigung alles Vorigen, berechtigt, in dieſem Schriftſtücke einen Verſuch des Verfaſſers zu erkennen, die Rolle eines Schülers Pauli zu ſpielen? Die Endworte des Briefes: „Ich bin allerdings glaubwürdig," erinnern deutlich an eine Klaſſe von literariſchen Produkten, wie ſie im vierten und fünften Jahrhundert keineswegs aus den Händen von Betrügern, ſondern aus chriſtlichen Rhetorenſchulen hervorgingen, an jene unſchuldigen ſogenannten Apokryphen, die von den gleichbenannten Erzeugniſſen häretiſcher Gnoſis durchaus verſchieden, weiter nichts ſind als ſtyliſtiſche Uebungen, deren Verfaſſer ſich in die Lage berühmter Perſönlichkeiten der erſten chriſtlichen Zeit verſetzten, und von dieſem Standpunkte aus ſchrieben. Man erkennt dieſe Produkte der Schule, von denen ſich ſchon bei Euſebius einige Spuren finden und deren Fabricius eine große Menge geſammelt hat, leicht an den Unterſchriften, wo die Verfaſſer in gewiſſermaßen ſtereotyper Form nie unterlaſſen, zu verſichern, daß ihr Zeugniß wahr, daß ſie Augen- und Ohrenzeugen, Freunde der Apoſtel oder Chriſti ſeien, ganz ähnlich alſo wie unſer Briefſteller am Ende ſagt: „Und ich bin allerdings glaubwürdig," eine Formel, der wir in allen dionyſiſchen Schriften ſonſt niemals begegnen.

Wollen wir nun unſern Brief dieſer Art von Apokryphenliteratur beizählen, ſo brauchen wir gar nicht der naheliegenden Vermuthung Raum zu geben, es habe ein Späterer dieſen — letzten — Brief der ſchon vorhandenen Sammlung zugefügt, ſondern können geradezu Dionyſius als den Verfaſſer gelten laſſen; der vielleicht auf dieſe ſeinem poetiſchen und philoſophiſchen Geiſte nicht unangemeſſene Weiſe ſeiner Liebe und Verehrung gegen den Lieblingsjünger des Herrn und das Ideal aller Myſtiker einen Ausdruck verleihen wollte.

Veränderung des Wortes Hierotheus in Johannes zu denken, obwol ſie nicht unmöglich iſt; konnte nicht etwa Johannes ebenſo der eigentliche Name des Hierotheus ſein, wie er es der des Chryſoſtomus war, der ſchon bei Lebzeiten dieſen letzteren Beinamen erhielt?

Albert der Große fragt in seinem Kommentar zu diesem Briefe, nachdem er in seiner scholastischen Weise den ersten Satz erläutert hat, wie es komme, daß Dionysius den Johannes vor allen andern Aposteln liebe? „Es scheint doch," sagt er, „daß er den Paulus mehr lieben mußte, weil er von Paulus bekehrt und im Glauben unterrichtet war, und deshalb von ihm mehr empfangen hatte, mithin ihn auch mehr lieben mußte, nach den Worten des Herrn bei Matthäus am siebenten. Will man einwenden, daß er ihn mehr geliebt bezüglich der Konformität mit der Liebe Christi, der den Johannes vor allen andern durch seine Liebe auszeichnete, so ist dieses dagegen, daß Christus doch eigentlich den Petrus mehr liebte, da er ihm die Aufsicht über seine Heerde anvertraute, was eine größere Liebe voraussetzt. — Hierauf ist zu erwidern, daß nach der Ordnung der menschlichen Zuneigung Dionysius denjenigen mehr liebte, von dem er mehr empfangen, also den Paulus, daß ferner Christus allerdings, wie Augustinus sagt, auf eine Weise den Petrus, auf andere Weise den Johannes mehr liebte. Allein andererseits liebte Petrus den Herrn mehr in seinen Gliedern, und ward daher auch seiner Heerde vorgesetzt, Johannes aber liebte den Herrn mehr in sich selbst mit der Liebe der Ruhe, und daher ward er durch den Vorzug der Liebe der Offenbarung begnadigt, nicht durch die Sorge für die Kirche; denn die Kontemplativen pflegen nachlässig zu sein in der Sorge für Andere. Aehnlich liebte auch Dionysius einerseits mehr den Petrus, andererseits aber mehr den Johannes." [1])

Diese Worte des auch im Kleinen großen Meisters haben, wenn auch nicht im buchstäblichen, so doch im figürlichen Sinne trotz aller kritischen Arbeiten über unsern Verfasser auch heute noch ihre Wahrheit behalten. Dionysius schätzt, wie wir gesehen haben, den Paulus überaus hoch, er nennt ihn „das Licht der Welt", und verdankt ihm, wie er sagt, die Einsicht in die tiefere Gnosis des Christenthums; er verehrte in dem heiligen Petrus „den Koryphäen der Apostel" und untrüglichen Lehrer der Wahrheit, allein seiner innersten Natur nach ist er doch am meisten dem auf Adlersfittigen zum Himmel schwebenden Apostel der Liebe, „dem Lieblingsjünger,

[1]) Vgl. Alberti M. opp. tom. XIII. sect. II. p. 191. C.

der an des Herrn Bruſt gelegen," verwandt. Iſt ja dieſer von jeher das Ur- und Vorbild aller Myſtiker geweſen, und iſt es, wenn wir dieſe Unterſcheidung als berechtigt gelten laſſen wollen, nicht ſo faſt das pſychiſche Evangelium des feuereifrigen Paulus oder das ſomatiſche des überall Grund legenden Petrus, als vielmehr das pneumatiſche des kontemplativen Johannes, in deſſen Spiegel unſer Verfaſſer Chriſtum, ſeine Lehre und ſein Reich zumeiſt geſchaut hat. Wenn wir daher unſern Brief als wirklich von ihm herrührend und wirklich an den Evangeliſten Johannes gerichtet betrachten wollen, ſo hätten wir in dieſer Anſchauungs- und Denkweiſe des Verfaſſers, die alle ſeine Schriften durchweht, den Schlüſſel dazu und brauchen ihm deswegen durchaus nicht betrügeriſche Abſichten unterzuſchieben, von denen ſich in all ſeinen Schriften gar keine Spur zeigt. Wollte aber Jemand trotz deſſen und trotz alles früher Geſagten dennoch auf der Behauptung beharren, unſer Verfaſſer habe, wenn auch nicht für den Paulusjünger Dionyſius Areopagita oder für einen Zeitgenoſſen Petri, ſo doch für einen Freund Johannis gelten wollen, — denn er habe ja an den letztern einen Brief geſchrieben, — ſo kann er gewiß nichts dawider haben, wenn ein Anderer ſich anheiſchig macht, dem analog zu beweiſen, Ovid ſei bloß aus der Rolle gefallen, als er die libri tristium ſchrieb, eigentlich wolle er für Leander gelten, denn er habe ja in deſſen Perſon eine Heroide an die Hero geſchrieben.

Reſultat und Schluß.

Mit der Anführung und Beſprechung dieſes zehnten und letzten dionyſiſchen Briefes iſt die Reihe von Stellen aus unſern Schriften beſchloſſen, von denen man bisher allerſeits geglaubt hat, daß ſie den Verfaſſer als den Apoſtelſchüler Dionyſius Areopagita kennzeichneten, von denen ſich aber bei unbefangener vorurtheilsfreier Prüfung gezeigt hat, daß ſie gerade das Gegentheil erweiſen. Andere Argumente für eine betrügeriſche Abſicht, die man dem Verfaſſer zur Laſt gelegt hat, ſind bisher nie beigebracht worden, und können auch weder aus ſeinen Schriften noch auch ſonſt woher beigebracht wer

während der Gründe, die für seine Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrenhaftigkeit, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit sprechen, fast eben so viele sind, als es Sätze in seinen Schriften gibt.

Damit ist aber eine richtige vollständige Ansicht über die Person und die Verhältnisse unseres Verfassers, über die historischen Bedingungen, unter welchen seine Schriften in ihrer merkwürdigen Form entstehen konnten, eine genaue und quellenmäßige Darstellung seines tiefsinnigen theologischen Systems und seiner Geschichte noch keineswegs gegeben, sondern im Gegentheil erst ermöglicht, indem durch die im Vorigen erwiesene Glaubwürdigkeit des Autors das Fundament gelegt ist, worauf weitere Untersuchungen freudig und zutrauensvoll und hoffentlich mit besserem Erfolge als bisher fortbauen können und werden. Finden sich doch, weit entfernt, daß der Verfasser irgend etwas, was seine Person betrifft, verdecken, verkehren oder entstellen sollte, über seine Zeit, seinen Wirkungskreis, seine Verhältnisse so viele und so klare Andeutungen in seinen Schriften, daß man daraus sein Leben mindestens eben so genau und sicher historisch rekonstruiren kann, als dies bei den meisten andern ältern Kirchenschriftstellern möglich war. Desgleichen läßt sich auch trotz des Verlustes mehrerer nicht unwichtiger Schriften, bei der eigenthümlichen Art seines Vortrages, sein theologisches System wenigstens in seinen Hauptpunkten vollständig genug darstellen, um ein richtiges Urtheil darüber zu ermöglichen, und für die Geschichte seiner Werke und ihres Einflusses auf die theologischen Wissenschaften bis auf unsere Tage hinab ist das Material fast überreich. Aus dem Kampfe des Neoplatonismus mit dem Christenthume hervorgegangen, haben sie zu dessen Beendigung nicht wenig beigetragen, begannen aber bei dem stets wachsenden Ansehen ihres Verfassers bald in den Streitigkeiten über das christologische Dogma eine wichtige Stelle einzunehmen und wurden in den monotheletischen, monophysitischen, ja schon in den nestorianischen Streitigkeiten von beiden Theilen mit höchster Ehrfurcht behandelt. Diese Ehrfurcht steigerte sich noch in dem darauf folgenden Bilderstreit und in dem Kampfe um den Ausgang des heiligen Geistes, erreichte aber ihren Höhepunkt im christlichen Mittelalter. Von diesem auf die nächste Stufe nach der heiligen Schrift gestellt, waren sie den Scholastikern ein Wegweiser in

ihren Spekulationen, besonders über das Wesen Gottes, über die Idealursachen alles Seins und über die Natur und Ordnungen der Engel, den Mystikern eine Leuchte auf den dunkeln Gebieten der Kontemplation und schweigenden Beschaulichkeit, den Asceten eine Anleitung auf dem Wege, der durch Reinigung und Erleuchtung zur Vereinigung führt; Praktikern und Symbolikern waren sie Vorbild einer tiefern Auslegung des Schriftwortes und des kirchlichen Ritus, heiligen Aebten die liebste Lektüre nach angestrengter Arbeit, fleißigen Mönchen eine fast unerschöpfliche Quelle zu literarischer Thätigkeit und sogar zum Studium der griechischen Sprache; wie sie denn auch in der griechischen Kirche, wo sie als Hauptstütze der Orthodoxie noch heute gelten, die Bekanntschaft mit der antiken Philosophie stets einigermaßen aufrecht erhielten. Im Beginne des Reformationszeitalters, wo sie durch ihre eigenthümliche, bei den Griechen normal gewordene Sakramentenlehre, durch die Vertheidigung des Purgatoriums und des Gebetes für die Verstorbenen eine neue Wichtigkeit zu bekommen schienen, begannen sie Gegenstand eines der hitzigsten und langwierigsten Kämpfe zu werden, der je auf literarischem Gebiete durchgefochten worden ist und an welchem sich mehr oder weniger alle bedeutenden Theologen betheiligt haben. Alle Phasen, die die kritische Willkür und Wissenschaft durchgemacht hat, spiegeln sich in diesem Kampfe wieder, wie auch noch in jüngster Zeit gerade unsere Schriften, denen man von wegen ihres philosophischen Gehaltes von Neuem die Aufmerksamkeit zuwandte, den Stoff zu einer Menge von Hypothesen über deren Verfasser gegeben haben, von denen eine immer kühner war als die andere. Dionysius von Korinth und von Alexandrien, Apollinaris der Aeltere und der Jüngere, Athanasius und Didymus, Bar-Sudaili und Nonnus, Petrus der Walker und ein Schüler des Apollinaris oder Proklus, Synesius und Gregor der Große, Monophysiten und Monotheleten, Pelagianer und Neoplatoniker, christliche Bischöfe und Mönche und selbst heidnische Dionysiuspriester — sie Alle haben der Reihe nach die Ehre über sich ergehen lassen müssen, für die Verfasser der dionysischen Schriften gehalten zu werden, während der wahre Urheber derselben lediglich deshalb unbekannt blieb, [illegible]e Glauben und Vertrauen an seine Schriften ging [illegible]el außer

Acht ließ, wonach wir jeden so lange für gut halten sollen, bis sich das Gegentheil erweist.

Was nun auch immer das Ergebniß weiterer Forschungen über Dionysius sein wird — denn den Namen Dionysius können wir unserm Autor wol nicht verweigern, da er selbst sich so nennt, und wir keinen Grund haben, an seiner Glaubwürdigkeit zu zweifeln, — so viel steht fest, daß wir in ihm, wenn auch nicht einen mit der Mitra eines Bischofs von Athen oder Paris geschmückten apostolischen Vater, so doch einen von jedem Vorwurfe des Betruges durchaus freien sehr bedeutenden Kirchenschriftsteller auch nach der strengsten Prüfung seiner Werke werden anerkennen müssen. Ja, je strenger diese Prüfung ausfallen wird, um so weniger werden wir Anstand nehmen dürfen, den Mann, dessen Bücher die römische, syrische und griechische Kirche einstimmig so hoch verehren, daß sie dieselben „wunderbare und fast göttliche Schriften" nennen, mit Gregor dem Großen unter die ältesten und ehrwürdigsten Kirchenväter zu zählen und ihn einem Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Cyrill von Jerusalem und von Alexandrien, Ambrosius und Hilarius, Augustinus und Chrysostomus, Hieronymus und Didymus, Ephräm und Titus an die Seite zu setzen: Männern, denen er nicht nur seinem Charakter und seiner theologischen Richtung nach nahe steht, sondern auch bezüglich der Zeit, in welcher er lebte, und eine so nachhaltige und weitgreifende Wirksamkeit entfaltete.

Beilage.

Fragmente aus den verlorenen Schriften des Dionyſius.

Geht man die Handſchriftenkataloge der größeren europäiſchen Bibliotheken durch, ſo könnte man bisweilen auf den Gedanken kommen, es exiſtirten außer den in allen Ausgaben enthaltenen vier größeren Abhandlungen und den zehn Briefen des Dionyſius noch andere vollſtändige Werke dieſes Autors, und es liege lediglich an der Nachläſſigkeit der Herausgeber, daß dieſelben bis jetzt noch nicht im Druck erſchienen. So verzeichnet Miller unter den Handſchriften des Eskurial einen Pergamentkodex aus dem zwölften Jahrhundert, welcher fünfundzwanzig Briefe von Dionyſius Areopagita zu enthalten ſcheint;[1]) einige lateiniſche Handſchriften der Paraphraſe des Thomas von Vercelli enthalten angeblich die ſymboliſche Theologie, und in zwei florentiniſchen Handſchriften ſcheinen uns ſogar griechiſche Scholien zu dieſer ſymboliſchen Theologie erhalten. Allein die Angabe Millers iſt zu kurz und oberflächlich, um darauf einen ſichern Schluß gründen zu können, und bedarf jedenfalls noch einer Beſtätigung und Ergänzung durch ſolche, denen die Autophie jenes Manuſkripts vergönnt iſt; die ſymboliſche Theologie bei Thomas von Vercelli iſt nichts als eine Paraphraſe des neunten Briefes an Titus,

[1]) Vgl. E. Miller, Catalogue des manuscrits Grecs de la bibliothèque de l'Escurial. Paris 1848. [illegible]ves de St. Denys l'Aréopagite portant les numeros [illegible]

der allerdings als Einleitung zu dieſem Buche zu betrachten iſt, oder aber ſie iſt, wie bei Hilduin, [1]) identiſch mit dem Buche über die göttlichen Namen, und die griechiſchen Scholien endlich zu dieſer ſymboliſchen Theologie ſcheinen nach den kurzen Proben, die Bandini davon gibt, [2]) Bruchſtücke aus einem Kommentar zur kirchlichen Hierarchie zu ſein, der eine auffallende Aehnlichkeit mit dem von Pachymeres hat.

So ſind denn allem Anſcheine nach jene Werke des Dionyſius, über deren Verluſt ſchon der Bibliothekar Anaſtaſius und der Verfaſſer des mehrerwähnten Prologs klagt, in der That für immer verloren gegangen, jedoch keineswegs ſo, daß ſie nicht einige Spuren ihrer faktiſchen Exiſtenz und des Eindrucks, den ſie auf ihre Leſer hervorgebracht, in der Literatur der älteren Kirche zurückgelaſſen hätten. In den ſeit dem achten Jahrhundert mehr und mehr üblich werdenden Bibelkatenen nämlich, in den griechiſchen Kirchenſchriftſtellern vom ſechſten Jahrhundert ab, endlich in der theologiſchen Literatur der orientaliſchen Chriſten, beſonders der Syrer und Kopten, begegnen wir öfters längeren oder kürzeren Zitaten, die ſich nicht nur durch den eigenthümlichen, auch im kleinſten Satze ſich nicht verläugnenden Styl und Gedankengang, ſondern auch durch die ausdrückliche Angabe der Quelle als Gedanken und Ausſprüche des Areopagiten darſtellen. Bei weitem die größte Mehrzahl dieſer Zitate findet ſich denn auch wirklich in den noch erhaltenen dionyſiſchen Schriften, und kann ſomit höchſtens für die Textkritik ſowie für die Geſchichte derſelben einige Ausbeute gewähren, mehrere aber wird man in den bisher erſchienenen Ausgaben des Dionyſius vergebens ſuchen und ſie deshalb, zumal wenn noch innere Gründe das äußere Zeugniß unterſtützen, gewiß mit Recht als Fragmente aus den verlornen Schriften unſeres Autors anzuſehen haben. Wenn nun hier am Schluſſe unſerer Unterſuchungen eine Sammlung dieſer Fragmente verſucht wird, ſo kann und ſoll dieſelbe ſelbſtverſtändlich auf Vollſtändigkeit keinen Anſpruch machen, ſondern zunächſt und haupt-

---

[1]) Opp. l. l. fol. 90[b]: de divinis nominibus, quem appellat de symbolica theologia. — [2]) A. a. O. I, 31: *σχόλια τοῦ περὶ συμβολικῆς θεολογίας* und ib. I, 56. Vgl. damit Pachym. ad E. I, 1.

ſächlich nur dazu dienen, um die Ausſagen unſeres Dionyſius auch bezüglich ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit näher als dies oben[1]) geſchehen konnte, als durchaus der Wahrheit gemäß nachzuweiſen, dann aber auch um die Aufmerkſamkeit der Patrologen auf dieſen Gegenſtand hinzulenken und ſie zur Veröffentlichung weiterer Fragmente, wie ſie ſich in den angedeuteten Quellen zweifelsohne in noch größerer Anzahl finden, zu veranlaſſen. Gehen wir zu unſerem Zwecke die drei oben namhaft gemachten Zweige der kirchlichen Literatur näher durch.

I. Die älteren Bibelkatenen.

Nur zu einem geringen Theile ſind die mit ſo großem Aufwande von Fleiß und Beleſenheit aus den Werken der Väter zuſammengeſtellten Kettenkommentare zu den einzelnen Büchern der heiligen Schrift durch den Druck veröffentlicht und die ſchlechte Ausſtattung dieſer Ausgaben — faſt alle entbehren eines Regiſters — erſchwert die Benutzung derſelben für unſern Zweck ungemein. So iſt es z. B. faſt gewiß, daß die in Leipzig erſchienene Katene zu den acht erſten Büchern des alten Teſtaments — Catena in Octateuchum — mehrere Zitate auch aus den areopagitiſchen Schriften enthält, obwol es trotz vieler Mühe nicht gelang, dieſelben in den großen Foliobänden aufzufinden; die Univerſitätsbibliothek von Leyden wenigſtens enthält eine arabiſche Katene zum Pentateuch, in dem ſich nach Angabe des Handſchriftenkatalogs auch Stellen aus dem Areopagiten finden.[2]) Daſſelbe berichtet Bandini von einer ungedruckten Seire zum Iſáias, in der mediceiſchen Bibliothek befindlich, und von einer andern zu den Pſalmen, leider ohne uns, wie er ſonſt zu thun pflegt, mitzutheilen, ob dieſelben ſchon gedruckt ſind.[3]) So ſind wir denn bezüglich des alten Teſtaments faſt allein auf die in mehreren Rezenſionen vorhandenen Katenen zum Buche

[1]) S. 79 u. f. w. — [2]) Catalogus librorum bibl. publ. Univ. Lugduno-Batavae. L. B. 1716. p. 409. — [3]) Vgl. Bandini a. a. O. zu Jes. 1, 18. u. Ps. 34 u. 91. u. tom. III, 295. Die Ausgaben der Katenen zu den Pſalmen und Jeſaias von Cordier und Ghisleri boten nichts Neues, ebenſo wenig auch Cod. Mon. Graec. 14 u. 37.

Job angewieſen. Die wichtigſte derſelben iſt diejenige, welche zuerſt der Jeſuit Komitolus im Jahre 1586 und 1587 zu Leyden und Venedig in lateiniſcher Ueberſetzung, und zwar als von dem alexandriniſchen Diakon Olympiodor herrührend, bekannt machte, bis ſie ſpäter der Londoner Bibliothekar Patrick Young in ſeiner nach zwei Oxforder Handſchriften veranſtalteten griechiſchen Ausgabe dem Nicetas von Heraklea vindizirte.

In Youngs Ausgabe nun leſen wir zunächſt zum zweiten Kapitel des Job, nachdem eine Ueberſicht deſſelben von Olympiodor und ein kurzes Zitat aus Chryſoſtomus vorausgegangen, folgende Stelle aus Dionyſius:

Διονυσίου. Ὧν (ἀγγέλων) οἱ μὲν τῆς οἰκείας ἀκινήτου τάξεως συντόνως καὶ ἀῤῥεπῶς ἐχόμενοι τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατά τι μείωσιν οὐκ οἴδασιν, ἀλλ' ἄπτωτον καὶ ἀμεταπίνητον ἔχουσι τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς ἰδιότητος ἀμιγεστάτην ἵδρυσιν καὶ φυλάσσουσι τὴν ἀξίαν τῇ ἐπιμονῇ τοῦ καλοῦ, ἔχοντες μὲν ἐν προαιρέσει τὸ αὐτεξούσιον, οὐδέποτε δὲ ἐκ τῆς τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ προσεδρίας ἐκπίπτοντες. Τάχα δὲ καὶ τὸ πρὸς αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἐκφωνηθὲν, ὡς οἱ τῶν μικρῶν τούτων ἄγγελοι, τῶν ἐκ προσοχῆς δηλαδὴ τῇ κακίᾳ νηπιασάντων, ἐνατενίζουσι τῷ θείῳ κάλλει διὰ παντὸς,[1]) τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὑποβάλλει διάνοιαν· εἰ γὰρ „διὰ παντὸς“, οὐδέποτε δηλονότι ἐκπίπτουσιν· οἱ δὲ ὑπὸ κακίας ἁλωκότες τῆς μὲν οὐρανίας ἀποπεπτώκασι τῶν θείων νόων ἁρμονίας, εἰς τὴν ἀλαμπῆ δὲ τῶν ἀποστατικῶν πληθύων πτώσιν ἠνέχθησαν, μᾶλλον δὲ τῷ ἀποστατήσαντι συγκατηνέχθησαν. Ὃς οὐκ εὐθὺς διάβολος ἐκτίσθη, ἀλλ' ἀγγέλου ἐξουσίαν λαβὼν κατεστράφη εἰς τὴν τοῦ δαίμονος φύσιν καὶ ἐγένετο πονηρός. Ταύτῃ δὲ τῇ πονηρίᾳ χαρακτηρισθεὶς καὶ ἀπαλλοτριωθεὶς τῆς πρὸς τὸν θεὸν οἰκειότητος, ἀποστραφεὶς δὲ πρὸς τὸ μέρος τῆς ἀποστασίας, ἐπειδὴ εἶδε τὸν ἄνθρωπον μικρὸν μὲν ζῶον, παρὰ πᾶσαν δὲ τὴν κτίσιν τιμιώτερον, ἐβάσκηνεν. Καὶ ἕως μὲν μόνος ἦν ὁ ἄνθρωπος οὐκ εἶχε λαβεῖν· ἐπειδὴ δὲ ἐκτίσθη ἡ γυνὴ — ἁπαλὸν ζῶον καὶ φιλάνθρωπον, ἵν' ὑπὸ τοῦ φιλανθρώπου εὐμαρῶς τραφῇ τὰ

[1]) Matth. 18, 10.

νήπια — προσχὼν ὁ διάβολος τῷ ἁπαλῷ καὶ τῷ εἰκτικῷ τὴν εὐκολίαν τὴν πρὸς ἀρετὴν, εὐκολίαν εἰς κακίαν ἐποιήσατο.

Καὶ θεομάχος πρότερον γεγονὼς ὕστερον γέγονε καὶ μισάνθρωπος. [1])

Daß der Dionysius, welcher hier in der Ueberschrift, in den Handschriften also, wie bei den Katenen gewöhnlich, am Rande genannt wird, kein anderer sein kann, als der sogenannte Areopagite, ist außer Zweifel; denn der Anfang unserer Stelle [2]) findet sich fast wörtlich in dem Buche von der himmlischen Hierarchie, und das nächst Folgende trägt im Ausdruck sowol als im Gedankengange so sehr das charakteristische Gepräge des Dionysius an sich, daß man es ihm zuschreiben muß, obwol es sich in keiner handschriftlichen oder gedruckten Sammlung seiner Werke findet. Nur der Schluß wird merklich einfacher, und meine Vermuthung, es möchte derselbe einem andern Autor angehören und in den von Young gebrauchten Handschriften der Katene der Name desselben beizufügen vergessen sein, bestätigte sich, als ich in der lateinischen Uebersetzung des Komitolus als Ueberschrift unserer Stelle las: „Basilii et Dionysii“; und sehr bald auch mich überzeugte, daß der letzte Satz des oben mitgetheilten Textes (*καὶ θεομάχος κ. τ. λ.*) mit seiner hier nicht weiter abgedruckten Fortsetzung dem basilianischen Traktat: „Daß Gott nicht Urheber des Bösen sei,“ entnommen sei. [3]) Auch der unmittelbar vorgehende Passus (von *ὃς οὐκ εὐθύς* ab) schien mir etwas weniger dionysisch zu klingen, obwol es mir nicht gelang, denselben oder einen ähnlichen bei Basilius aufzufinden. Auch bei den übrigen kappadozischen Kirchenvätern und bei Chrysostomus wird man ihn vergebens suchen, weshalb er auf Grund der Ueberschrift immerhin als ein Fragment aus den verlornen Schriften unseres Autors gelten mag, bis das Gegentheil sich erweist. Jedenfalls haben wir in dem mittleren — mit gesperrter Schrift gedruckten — Theile ein solches echtes Fragment vor uns, wenn auch vielleicht nicht vollständig wörtlich; denn die Katenatoren, in Anführung ihrer

---

[1]) Patricius Junius, Catena Graecorum Patrum in beatum Job collectore Niceta. Londini 1637. p. 22. — [2]) Von *ὧν οἱ μὲν* bis *ἵδρυσεν*. Vgl. C. VII, 2. — [3]) Opp. ed. II. Garnier. II, 112—114.

Autoritäten meiſt nicht eben diplomatiſch treu, verkürzten oft ihre Quellen, exzerpirten ſie und verbanden ſie mit einander, wie der Kontext oder ihr beſonderer Plan es erheiſchte. Indeß ſind wir ſowol durch Vergleichung des Anfanges unſeres Fragments mit dem Texte des Dionyſius als auch durch einen anderen Umſtand in der Lage, über die Art, wie Nicetas exzerpirte, uns zu belehren. Unter den Handſchriften der Münchner Staatsbibliothek befindet ſich nämlich ein Papierkodex aus dem fünfzehnten Jahrhundert, welchem David Höſchel, der bekannte Herausgeber des Photius, in Ermangelung einer anderen Ueberſchrift den Titel gegeben hat: *συλλογὴ ἐξηγητικὴ εἰς τὰ τοῦ Ἰώβου*. Dieſe Katene nun, von der durch Komitolus und Young veröffentlichten durchaus verſchieden und nach andern Geſichtspunkten, zum Theil auch mit Benützung ganz anderer Quellen [1]) verfaßt, zeichnet ſich dadurch aus, daß ſie, ſo weit ich bemerken konnte, ihre Autoritäten überall wörtlich zitirt, ohne zwiſchen denſelben durch Einſchiebungen und Zuſätze einen künſtlichen Uebergang herſtellen zu wollen. Den Kommentar zum zweiten Kapitel des Job beginnt ſie nach einer Einleitung aus Olympiodor folgendermaßen:

Περὶ τῶν ἀγγελικῶν καὶ οὐρανιῶν δυνάμεων, ὅτι τὸ ἀῤῥεπὲς ἔχουσι καὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἀκίνητον, μετὰ τὴν εἰς γαυλότητα νεῦσιν τοῦ τε διαβόλου καὶ τῶν συναποστάντων αὐτῷ.

Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου. Καὶ τὸ ἀκρατὲς ἐκλάβοιμεν ἐπὶ τοῦ συντόνου καὶ ἀνεπιστροφοῦς καὶ πρὸς μηδενὸς ἐκκόπτεσθαι δυναμένου διὰ τὸν ἀμιγῆ καὶ ἀναλλοίωτον τῆς θείας καλλονῆς ἔρωτα καὶ τὴν ὁλικὴν ἀπόκλισιν ἐπὶ τὸ ὄντως ἐφετέον. [2])

Τοῦ αὐτοῦ. Καὶ τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ ταυτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀῤῥεπῶς ἀντεχόμεναι καὶ τὴν ἐπὶ τὰ χείρω κατά τι μείωσιν οὐχ ὅλως εἰδυῖαι, ἀλλ' ἄπτωτον ἀεὶ καὶ ἀμετακίνητον ἔχουσαι τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς ἰδιότητος ἀμιγεστάτην ἵδρυσιν. [3])

---

[1]) Methodius von Sibe und Theodor von Mopsveſtia z. B. fehlen in der Young'ſchen Katene ganz. Vgl. Cod. Gr. Mon. fol. 3, 35 u. 36. — [2]) Vgl. C. II, 4. — [3]) Vgl. C. VII, 2. Hier folgt im MSS. noch eine Stelle aus E. IV, 3, 5., die aber hier nicht mitgetheilt wird, weil ſie nicht zugleich wie die beiden vorigen zur Vergleichung mit dem Auszuge bei Nicetas dienen kann.

Καὶ πάλιν: Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἀλώβητοι παντελῶς εἰσι καὶ τὸ πάναγνον ὑπερκόσμιον ἔχουσι ὁμολογήσαιμι πάντως, εἰ μὴ παντελῶς ἀποπέσοιμι τοῦ ἱερωτάτου νόος. Εἰ γάρ τις αὐτῶν ὑπὸ κακίας ἑάλω, τῆς μὲν οὐρανίου καὶ ἀμιγοῦς ἀποπεπτώκει τῶν θείων νόων ἁρμονίας, εἰς τὴν ἀλαμπῆ δὲ τῶν ἀποστατικῶν πληθύων ἐφέρετο πτῶσιν. Τάχα δὲ καὶ τὸ πρὸς αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἐκφωνηθὲν, ὡς οἱ τῶν μικρῶν ἄγγελοι, τῶν ἐκ προσοχῆς δηλαδὴ τῇ κακίᾳ νηπιασάντων, ἐνατενίζουσι τῷ θείῳ κάλλει διὰ παντὸς, τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὑποβάλλει διάνοιαν· εἰ γὰρ „διὰ παντὸς“ οὐδέποτε δηλονότι ἐκπίπτουσιν.[1])

Hier haben wir nun augenscheinlich in dem letzten der drei mitgetheilten Abschnitte einen Theil der auch von Nicetas benützten dionysischen Stelle, und zwar allem Anscheine nach in wörtlicher Anführung, vor uns; die Ueberschrift, die sie geradezu dem „Areopagiten Dionysius“ zuschreibt, und die sonstige Genauigkeit und Sorgfalt dieser Katene läßt keinen Zweifel daran, daß wir es hier mit einem echten Stücke unseres Autors zu thun haben, und zwar, wie gesagt, aus einem von dessen verlorenen Werken. Sollte man dies letztere näher bezeichnen, so läge es am nächsten, auf die „Hymnen der Engel“ oder aber auf die „theologischen Grundlinien“ hinzuweisen. Schon die gemeinsame Ueberschrift dieser drei Abschnitte deutet auf ein Thema hin, das in den bisher gesammelten Werken des Dionysius fast gar nicht berührt wird und das in den theologischen Grundlinien unmöglich umgangen werden konnte, woher denn wol auch der noch erübrigende Theil des von Nicetas auszugsweise mitgetheilten dionysischen Zitats (*ὃς οὐκ εὐθὺς* bis *καὶ θεομάχος*) entnommen sein dürfte, wenn anders es wirklich von Dionysius herrührt.

Was den übrigen Inhalt der erwähnten Münchner Handschrift angeht, so findet sich darin, da sie nur dreiundvierzig Blätter zählt, und schon mit dem achten Kapitel des Job schließt, nichts weiter, was für unsern Zweck wichtig wäre. Bedeutend reicher dagegen wäre die Ausbeute aus der Young'schen Katene, wenn wir uns ent-

[1]) Vgl. Cod. Graec. Mon. 491. fol. 2b.

ſchließen könnten, auch die übrigen im Verlaufe dieſes Werkes unter der einfachen Aufſchrift „Διονυσίου“ aufgeführten Stellen — es ſind deren noch vier längere [1]) — dem Areopagiten zu vindiziren. Der gelehrte Bibliothekar Theupolos ſcheint dies zu thun, wenn er bei Beſprechung einer handſchriftlichen Katene zum Job auf der Markusbibliothek zu Venedig, die mit der von Nicetas faſt überall identiſch iſt, unter den darin zitirten Vätern außer Dionyſius Areopagita keinen andern des Namens Dionyſius aufführt. [2]) Allein nur ſchwerlich wird man ihm hierin beipflichten; denn vergleicht man die lateiniſche Ueberſetzung des Komitolus an dieſen Stellen, ſo findet man überall die Ueberſchrift „Dionysii Alexandrini“ und auch eine griechiſche Münchner Handſchrift der Katene des Nicetas aus dem ſechzehnten Jahrhundert hat hier durchweg Διονυσίου Ἀλε.[3]) Auf Grund dieſer Umſtände und einiger Oxforder Kodices, die hier eben ſo leſen, hat denn zuerſt Routh (und nach ihm Andere) keinen Anſtand genommen, die letzterwähnten vier Stellen dem großen Erzbiſchofe Dionyſius von Alexandrien zuzuſprechen und ſie unter dieſem Namen in ſeinen „heiligen Reliquien“ abdrucken zu laſſen, freilich ohne irgendwie innere Gründe für ihre Echtheit beizubringen, was wol auch ſchwer halten möchte. [4]) Aber auch äußere Gründe ſtehen ſeiner Annahme entgegen; Hieronymus und beſonders Euſebius, welcher die Werke des großen Erzbiſchofs ſo genau aufzählt, daß er ſelbſt kleinere Briefe beſpricht, wiſſen von den exegetiſchen Arbeiten deſſelben nichts Anderes anzuführen, als einen Kommentar zum Anfange des Ekkleſiaſtes, den wir auch noch beſitzen. Wäre ein vollſtändiger Kommentar über Job von ihm verfaßt worden, ſo würden ſie gewiß dieſe viel bedeutendere Leiſtung nicht mit Stillſchweigen übergangen haben, und mit den Fragmenten eines vollſtändigen

---

[1]) Vgl. l. l. p. 96, 212, 390, 430. — [2]) Vgl. Laur. Theupolos, Graeca D. Marci bibliotheca codicum MSS. Venet. 1740. p. 20. — [3]) Cod. Graec. Mon. 32. fol. 138, 188, 260, 276. Schade, daß der Name des Verfaſſers der erſten eben beſprochenen Stelle vom Abſchreiber beizufügen vergeſſen iſt; ſie findet ſich ohne alle Variante fol. 101b, und erſt einige Blätter ſpäter beginnt die Aufzählung der Autoren am Rande. — [4]) M. J. Routh, Reliquiae sacrae. ed. II. Oxonii 1846. tom. IV, 439 seq. — Auch Routh hat leider die eben beſprochene Stelle gar nicht berückſichtigt.

Kommentars zum Job haben wir es hier allem Anſcheine nach zu thun; denn die erwähnten Fragmente ſind nicht nur auf die verſchiedenſten Kapitel des Job vertheilt, ſondern am Schluſſe des zweiten darunter heißt es ſogar: „Nun aber wollen wir zur Fortſetzung unſerer Erklärung uns wenden,“ [1]) Worte, die man dem Katenator ſelbſt ſchwerlich wird zuſchreiben dürfen, da er ſie ſonſt nirgend braucht. Sollte etwa doch der Areopagite der Verfaſſer dieſes Kommentars ſein oder des Werkes, woraus jene Fragmente entnommen ſind? Außer dem großen Schüler des Origenes und dem Biſchofe von Korinth, der hier ebenfalls nicht gemeint ſein kann, iſt ja in der ältern kirchlichen Literatur kein anderer Schriftſteller des Namens Dionyſius bekannt, als der Areopagite, und manche Stellen jener Fragmente lauten ganz ſo, als ob ſie dem Verfaſſer des Buches über die göttlichen Namen und über die Hymnen der Engel angehörten. [2]) Indeß die Rückſicht auf die an anderen Orten ſtets hervortretende Einfachheit des Styls und Gedankens im Verein mit einer Stelle beim heiligen Anaſtaſius vom Sinai nöthigt uns dennoch von dieſer Vermuthung abzuſtehen. Letzterer erwähnt nämlich in ſeinen Quäſtionen eines Dionyſius von Alexandrien, der ein Buch „gegen Origenes“ geſchrieben hätte, und führt daraus eine längere Stelle an, worin die ſpiritualiſtiſche Deutung des Paradieſes, wie ſie Origenes gegeben, ſehr nachdrücklich bekämpft wird. [3]) Nun iſt wol nicht anzunehmen, daß der große alexandriniſche Erzbiſchof, der den Origenes ſo hoch verehrte, daß er ihm ſein Buch über das Martyrthum widmete, [4]) gegen dieſen ſeinen Lehrer zugleich auch eine Streitſchrift verfaßt habe, die ſeine ganze allegoriſche Exegeſe umſtieß, und es bleibt uns alſo nichts übrig, als einen von dieſem verſchiedenen Dionyſius von Alexandrien als Verfaſſer des Buches gegen Origenes ſowol als auch unſerer Fragmente anzunehmen, [5]) und deſſen Leben und Wirken entweder in den Anfang des

---

[1]) A. a. O. S. 212: *Νυνὶ δὲ ἐπὶ τὰ ἐχόμενα τῆς ἑρμηνείας* (Routh ließ nach cod. Barocc. 195: *προφητείας*) *ἴωμεν.* — [2]) Vgl. a. a. O. S. 96, 212, 390 am Anfang. — [3]) Quaest. 23. ed. Gretser p. 266: *Διονυσίου Ἀλεξανδρείας ἐκ τῶν κατὰ Ὠριγένους. Αἰσθητός ἐστιν ὁ παράδεισος ἢ νόητος, φθάρτος ἢ ἄφθαρτος*; — [4]) vgl. Eus. H. E. VI, 46. — [5]) Hiebei

fünften oder in die Mitte des sechsten Jahrhunderts zu setzen, wo bekanntlich die origenistischen Streitigkeiten am stärksten waren. Es ist dies vielleicht derselbe Dionysius, dem einige spätere griechische Autoren eine Erklärung der areopagitischen Schriften zuschreiben, wobei sie ihn gewöhnlich mit dem Erzbischofe von Alexandrien verwechseln. So heißt es in den Werken des heiligen Anastasius vom Sinai: „Der große Dionysius, Bischof von Alexandrien, vordem ein Rhetor, sagt in den Scholien, welche er zu dem ihm gleichnamigen heiligen Dionysius verfertigt hat, daß die heidnische Philosophie jede unsichtbare Natur ungezeugt zu nennen pflegte,“ [1]) eine Stelle, die dann wörtlich auch in die unter dem Namen des Maximus bekannten Scholien übergegangen ist.[2]) Daß dieser Scholiast des Areopagiten der um 265 verstorbene Erzbischof von Alexandrien nicht sein kann, wie noch jüngst wieder Darboy behauptet hat, geht schon daraus hervor, daß dieser letztere niemals Rhetor gewesen; zudem ist noch zu erwähnen, daß sich in einer Handschrift des Anastasius vom zehnten Jahrhundert sowie in den älteren Kodices der Scholien „des Maximus“ das Zitat aus Dionysius von Alexandria nicht findet[3]) und daher, wie auch der Kontext beweist, erst ein späterer Zusatz ist, wahrscheinlich aufgenommen aus Nicetas von Chonä. Dieser sagt in seinem um 1200 verfaßten „Schatz der Rechtgläubigkeit“: „Auch Dionysius der Alexandriner, jener Rhetor, sagt in den Scholien zu dem ihm gleichnamigen Areopagiten, welche er herausgegeben hat, daß das Ungeborne bei den profanen Philo-

ist zu bemerken, daß die vier fraglichen Stellen der Young'schen Katene einen solchen Inhalt haben, daß sie wenigstens zum großen Theil einem Werke gegen Origenes sehr wohl entlehnt sein könnten. — [1]) Anastasii Sinaitae Ὁδηγός. Ed. Gretser. p. 340: *Πάλιν τε μίαν οὐσίαν λεγούσης τῆς ἐκκλησίας εἶναι πάντας τοὺς ἁγίους ἀγγέλους, ὁ αὐτὸς θεῖος καὶ ἀποστολικὸς Διονύσιος πυλλὰς οὐσίας ὀνομάζει τὰς ἄνω δυνάμεις. Ὁ γοῦν μέγας Διονύσιος, ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος, ὁ ἀπὸ ῥητόρων, ἐν τοῖς σχολίοις οἷς πεποίηκεν εἰς τὸν μακάριον συνώνυμον αὐτοῦ Διονύσιον, οὕτω λέγει: ὅτι ἀγέννητον εἰωθεν καλεῖν ἡ ἔξω φιλοσοφία πᾶσαν ἀόρατον φύσιν, ὁμοίως καὶ οὐσίας τὰς ὑποστάσεις.* — [2]) Vgl. Maximus ad C. V, 1. Dion. Ar. opp. II. 19. — [3]) Vgl. Le Quien, diss. Damascen. II. (Dion. Ar. opp. II, 2, 420.) und Acta SS. Octobr. IV, 805.

ſophen jede unſichtbare Natur bedeute; ferner auch, daß das Wort Uſia von ihnen für Hypoſtaſis gebraucht werde.“ [1]) Wahrſcheinlich fügte man dieſe Stelle aus Nicetas von Chonä als Gloſſe dem Hodegos des Anaſtaſius und den Scholien des Johannes von Scythopolis bei, und ſpätere Abſchreiber des letzteren fühlten ſich dadurch veranlaßt, die Scholien dieſes Johannes dem alten Erzbiſchofe von Alexandrien zuzuſchreiben und dies ſchon durch den Titel anzuzeigen. Auf dieſe Weiſe allein können wir es uns auch erklären, daß Johannes, der Cyparisſiote, die Scholien des Johannes von Scythopolis unter dem Namen des Dionyſius zitirt, [2]) und daß ſie in mehreren Handſchriften unter dieſem Titel vorhanden ſind, ſo daß Daillée keinen Grund hatte, den Kardinal Dü Perron der Lüge zu zeihen, als er verſicherte, er habe die Scholien des Dionyſius von Alexandrien in der Bibliothek eines venetianiſchen Edelmannes geſehen. [3])

Ob nun die Scholien des Dionyſius von Alexandrien zum Areopagiten den ſpätern des Johannes von Scythopolis und Maximus einverleibt, ob ſie bis auf das eben zitirte Fragment verloren gegangen, ob ſie überhaupt ein beſonderes Werk ausgemacht und nicht vielmehr aus dem Buche gegen Origenes, worin vielleicht einzelne Stellen aus dem Areopagiten beſprochen wurden, entlehnt ſind, wird ſich ſchwer mehr entſcheiden laſſen; jedenfalls aber dürfte die Exiſtenz eines Dionyſius von Alexandrien erwieſen ſein, der, von dem gleichnamigen Erzbiſchofe verſchieden und früher Lehrer der Beredſamkeit, ſpäter ſich der Theologie zuwandte und hierauf mehrere Schriften, darunter beſonders die Scholien zum Areopagiten und das Buch gegen Origenes, veröffentlichte. Wollen wir nun dieſem

---

[1]) Nicetas Choniates, Thesaurus Orthod. II, 15: Dionysius quoque Alexandrinus ille rhetor. Das griechiſche Original iſt leider noch nicht edirt. — [2]) Vgl. Joannis Sapientis cognomine Cyparissiotae Decades. ed. F. Turrianus. I, 1. II, 2. — [3]) Vgl. Dallaeus l. l. p. 40 und Fr. Turrianus, Defensio canonum Apl. adv. Magd. Lut. Paris. 1573. p. 236. Angelo Mai (Nova patrum bibliotheca. II. praef. p. X.) erwähnt ein MSS. der dionyſiſchen Werke in der vatikaniſchen Bibliothek, aus dem zwölften oder dreizehnten Jahrhundert, worin die Marginalſcholien folgende Aufſchrift tragen: *Διονυσίου Ἀλεξανδρείας σχόλια τῇσδε τῆς βίβλου.*

Dionysius auch zugleich die in der Young'schen Katene enthaltenen Fragmente zum Job zuschreiben, so sind alle Schwierigkeiten gelöst, und die vielfachen Anklänge dieser Fragmente an die areopagitischen Schriften erklären sich leicht, wenn man bedenkt, daß deren Verfasser auch zugleich der Kommentator oder doch jedenfall ein Freund unseres Dionysius war, der hienach wol schwerlich als Verfasser derselben wird angesehen werden können.

Gehen wir nun zu den neutestamentlichen Katenen über, so rühren vielleicht auch hier mehrere der mit dem Namen Dionysius bezeichneten Zitate, insofern sie sich nicht in den areopagitischen Schriften finden, von dem eben genannten Alexandriner her, wenigstens haben die in den Kramer'schen Seiren befindlichen nicht Charakteristisches genug an sich und sind zu kurz, als daß man sie mit voller Sicherheit und aus innern Gründen dem Areopagiten vindiziren könnte.[1]) Einzelne von Mai aufgefundene Brieffragmente dagegen dürften wol eher den Erzbischof von Alexandrien zum Verfasser haben, auch selbst die aus dem Schreiben an Aphrodosius,[2]) obwol Eusebius und Hieronymus desselben nicht erwähnen. Dagegen scheint es nach manchen Andeutungen älterer Schriftstücke nicht unwahrscheinlich, daß unser Autor auch zugleich der Verfasser eines Kommentars über die Apokalypse sei. So theilt Pitra aus einer lateinischen Handschrift des zwölften Jahrhunderts einen Psalmenkommentar, angeblich von Hilarius, mit, von dem er einleitend bemerkt: „Sein Verfasser, wer er auch war, ist immerhin alt und besonders dadurch bemerkenswerth, daß er wol der erste unter den lateinischen Autoren ist, der die areopagitischen Schriften zitirt, der einzige aber vielleicht, der sowol Polykarp und Cyprian, als auch Dionysius als Verfasser eines Kommentars zur Apokalypse nennt."[3])

---

[1]) Vgl. J. A. Cramer, Catenae in S. Pauli epistolas ad Corinthios. Oxonii 1841. p. 29. Catena in Acta. ibid. 1838. p. 85. Catena in epist. cath. ibid. 1840. p. 25. — Vgl. noch Corderius, Catena in Lucam. Antw. 1628. p. 586. — [2]) Vgl. Ang. Mai, Scriptorum vet. nov. coll. VII, 102. — [3]) Vgl. Pitra, Spicil. Solesm. I, 165. Die Stelle lautet: Nam et veteres ecclesiastici viri, e quibus est Irenaeus et Polycarpus et Dionysius et alii Romani interpretes, de quibus est sanctus Cyprianus, recipiunt librum et interpretantur. (Sc. apocalypsin.)

Daß der Verfaſſer dieſes alten, wahrſcheinlich dem Ende des fünften Jahrhunderts angehörigen Pſalmenkommentars unter „Dionyſius“ den Areopagiten verſteht, erhellt ſchon daraus, daß es von dem alexandriniſchen Erzbiſchofe allgemein bekannt war, wie er im Kampfe gegen die Chiliaſten nicht anſtand, die Apokalypſe, als ein Werk des Presbyter Johannes, aus dem Kanon zu entfernen, andererſeits aber auch daraus, daß der vermeintliche Hilarius keineswegs der einzige iſt, der von einem Kommentar des Areopagiten zur Apokalypſe ſpricht. Paſini erwähnt unter den Handſchriften der Turiner königlichen Bibliothek eine Erklärung der Apokalypſe mit folgendem Titel: *Ἡ τοῦ μεγάλου Διονυσίου θεοειδὴς θεωρία, προφώνησις καὶ πρόῤῥησις πρὸς τὸν ἐν τῇ Πάτμῳ τῇ νήσῳ περιορισθέντα μέγαν εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην περί τε τῆς θείας αὐτοῦ ἀποκαλύψεως πέρας λαβοῦσα γέγραπται, καὶ πάσῃ τῇ οἰκουμένῃ ἐφήπλωται. Κατὰ τὴν τῆς τοῦ μεγάλου Διονυσίου ἐπιστολῆς περιοχὴν σοφοῖς ἀοίδιμος Οἰκουμένιος θεοπροβλήτως κινηθεὶς ἡρμήνευσε. λέγει δ' ἑρμηνεία τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ θεσπεσίου καὶ εὐαγγελιστοῦ καὶ θεολόγου Ἰωάννου ἡ συγγραφεῖσα παρὰ Οἰκουμενίου ῥήτορος.*[1])

So viel ſich aus dieſem bombaſtiſchen Titel entnehmen läßt, enthält die Handſchrift alſo einen Kommentar, der von Oekumenius (von Trikka) mit Benutzung dionyſiſcher Vorlagen verfaßt zu ſein ſcheint. Ob Montfaucon, der aus einer römiſchen und aus der Bibliothek des Biſchofs Coislin von Metz einen ähnlichen Kommentar nur mit kürzerem Titel anführt,[2]) denſelben meint wie Paſini, läßt ſich natürlich vor der vollſtändigen Veröffentlichung dieſer Handſchriften nicht entſcheiden, und es beſchränkt ſich ſomit das Ergebniß unſerer Nachforſchungen in den Katenen faſt einzig auf die gleich Eingangs mitgetheilten Stellen aus den beiden Kommentaren zum Job, ein Ergebniß, an deſſen Dürftigkeit freilich der geringe Fleiß, den man bis jetzt auf die Herausgabe und noch mehr auf die kritiſche Sichtung der Katenen verwandt hat, nicht geringe Schuld trägt.

---

[1]) Jos. Pasini, Cod. MSS. bibl. reg. Taurinensis. Taur. 1749. I, 178. — [2]) Vgl. Montfaucon, bibl. bibl. p. 201: „Dionysius Areopagita et Oemmerig“ (sic; forsan Oecumenius) „in Apocalypsin. — Bibl. Coisl. p. 273 u. 277.

Wenden wir uns jetzt zu den griechiſchen Kirchenſchriftſtellern, von denen beſonders die aus dem ſechſten bis zwölften Jahrhundert zu berückſichtigen ſein werden.

II. Die griechiſchen Theologen bis in's dreizehnte Jahrhundert.

Gregor von Nazianz iſt, wie ſchon angedeutet wurde, wol der erſte unter den griechiſchen Kirchenvätern, von dem man mit einiger Wahrſcheinlichkeit behaupten kann, daß er dionyſiſche Schriften und darunter auch ſolche, die wir heute nicht mehr beſitzen, gekannt habe. „Es weiſt," ſagt er in ſeiner Rede auf das Geburtsfeſt des Herrn, „auf die Dreieinigkeit auch das Allerheiligſte hin, welches von den Seraphim ſowol überſchattet als auch durch das auf die eine Gottheit zu beziehende Dreimalheilig geprieſen wird, wie ſchon ein anderer vor uns auf's ſchönſte und hochfliegendſte philoſophiſch ausgeführt hat." [1]) Vergleicht man mit dieſer Stelle den Schluß des ſiebenten Kapitels von der himmliſchen Hierarchie, wo Dionyſius erwähnt, er habe in ſeinem Buche von den göttlichen Hymnen unter andern Geſängen der Engel auch das „Dreimalheilig" der Seraphim, die gegenſeitige von oben nach unten gehende Erleuchtung der himmliſchen Chöre durch einander und ſchließlich durch Gott „den dreiperſönlich Einen" und Aehnliches behandelt, ſo wird man gewiß zugeben müſſen, daß „der hochfliegende Philoſoph," den Gregor hier vor Augen hatte, nicht füglich ein anderer ſein kann, als unſer Dionyſius; denn die Stellen, die man nach den Andeutungen der zwei alten Scholiaſten des Gregor aus Athanaſius herbeiziehen könnte, ſind zu einfach, um die ungewöhnlichen Lobſprüche, die „der Theologe" ſeinem Vorgänger in Auslegung des ſeraphiſchen Hymnus ſpendet, zu verdienen, und Athanaſius iſt außer Dionyſius der einzige, der auf dieſes Lob irgendwie Anſprüche erheben könnte. Zudem iſt nicht zu überſehen, daß die erwähnten Scholiaſten des Biſchofs von Nazianz, als in und nach dem zehnten Jahrhundert lebend, das Buch über die göttlichen Hym-

[1]) Vgl. oben S. 81.

, das ſchon früher verloren gegangen war, nicht mehr kannten, ie auch, daß die Rede Gregors, welcher die angeführte Stelle nommen iſt, durchweg Anklänge und Gedanken, die nur dem Dio- ius eigenthümlich ſind, enthält und ſomit als durch die Lektüre er dionyſiſchen Schrift veranlaßt erſcheint. Auch alle übrigen den Gregors, die wie dieſe im Jahre 380 und in den darauf genden bis zum Tode des Heiligen gehalten ſind, zeigen übrigens ne merkwürdig häufige Wiederkehr dieſer und ähnlicher ſpezifiſch onyſiſcher Gedanken, die man in den frühern Reden — vor 380 — ergebens ſuchen wird. [1]) Statt ausführlicher Vergleichungen genüge ier der Hinweis auf eine merkwürdige Abhandlung des heiligen ieronymus über die Seraphim, die er nach ſeiner eigenen Aus- age unter den Augen des Gregor und unter ſeinem Einfluſſe ſtehend im Jahre 381 niederſchrieb. „Quidam Graecorum," heißt es hier, „in scripturis apprime eruditus Seraphim virtutes quasdam in coelis esse exposuit, quae ante tribunal Dei assistentes laudent eum et in diversa ministeria mittantur maximeque ad eos qui purgatione indigent et ob pristina peccata aliqua ex parte suppliciis purgari merentur." [2]) Kaum kann man mit weniger Worten etwas unſern Autor mehr Charakteriſirendes herausheben, als die Lehre von der gegenſeitigen Reinigung und Erleuchtung der Engel, und es iſt daher wahrſcheinlich, daß Hieronymus durch Gregor, der damals ſein Lehrer war, auf die griechiſche Schrift des hochfliegenden Philoſophen aufmerkſam gemacht worden war, deſſen Gedanken er ſelbſt zuweilen in ſeinen Predigten benützte. Beiden aber, dem Lehrer und dem Schüler, ſcheint der Name des damals vielleicht noch lebenden Verfaſſers unbekannt geweſen zu ſein, und

---

[1]) Vgl. Greg. Naz. opp. I, 521. (or. 28, nr. 31, habita 380.): *Ἡ πῶς ἂν τις αὐτὰς ἀνυμνήσειεν ἐκεῖθεν ἐλλαμπομένας τὴν καθαρωτάτην ἔλλαμψιν ἢ ἄλλως ἄλλην κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τῆς τάξεως, ὥςτε ἄλλα γίνεσθαι φῶτα καὶ ἄλλους φωτίζειν δύνασθαι ταῖς τοῦ πρώτου φωτὸς ἐπιῤῥοαῖς τε καὶ διαδόσεσιν;* kurz vorher werden auch die Engelordnungen ſaſt wie bei Dionyſius angegeben. Vgl. noch ib. p. 667—670, 693, 836, 848—850. — [2]) Vgl. Epist. 18. al. 142. (ed. Vallarsi I, 51.) und damit in Ezech. c. 30. und in Jes. c. 6.

ſo erklärt es ſich wol auch am leichteſten, weshalb Hieronymus in ſeinem um 392 verfaßten Katalog der berühmten chriſtlichen Schriftſteller nirgendwo auch nur die leiſeſte Andeutung gibt, wer der Verfaſſer und welches der Titel jenes Buches ſei, dem er ſeine damaligen Anſichten über die Engel entlehnte.

Die in den beiden folgenden Jahrhunderten herrſchenden chriſtologiſchen Streitigkeiten konnten der ruhigen Entwickelung der chriſtlichen Spekulation und dem unbefangenen allſeitigen Studium der ältern Theologie unmöglich günſtig ſein, und wir begegnen deshalb außer dem ſchon bei Cyrill von Alexandrien vorkommenden Hinweiſe auf die dionyſiſche Chriſtologie,[1]) beſonders auf den ſogenannten vierten Brief an Kajus, — vielleicht ein Fragment aus den verloren gegangenen theologiſchen Hypotheſen — nur ſelten Zitaten aus den areopagitiſchen Schriften. So konnte während dieſes langen Zeitraumes, wo überdies unſer Dionyſius noch gar nicht als apoſtoliſcher Vater galt, ein großer Theil ſeiner mehr philoſophiſchen Werke verloren gehen und erſt bei den Theologen des ſiebenten Jahrhunderts zeigt ſich wieder ein eingehendes Studium der noch vorhandenen Reſte dionyſiſcher Theologie, vor allem bei Anaſtaſius vom Sinai. Bei der Menge der ſinaitiſchen Mönche, die den Namen Anaſtaſius trugen und ſich ſchriftſtelleriſch ausgezeichnet haben, iſt es ſchwer, das Zeitalter, welchem der Verfaſſer des „Wegweiſers für die Monophyſiten“ angehört, genau anzugeben; während die Meiſten ihn gegen 560 geſtorben ſein laſſen, behauptet der Jeſuit Soller, nichts weiſe darauf hin, daß er vor 660 geſtorben ſei,[2]) und dies dürfte wol der Wahrheit näher kommen. Das intereſſante Fragment einer verlornen dionyſiſchen Schrift, wahrſcheinlich der Abhandlung „über die Seele“ entnommen, das ſich in ſeiner von Bandini zuerſt veröffentlichten Homilie „über das göttliche Ebenbild“ findet, wurde ſchon oben in deutſcher Ueberſetzung mitgetheilt.[3]) Hier möge deshalb zu weiterer Prüfung der griechiſche Text folgen.

---

[1]) Vgl. Liberati Carthaginiensis breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum. C. 10. (ed. Garnier. p. 47.) — [2]) Vgl. Acta SS. Junii V, 118. — [3]) Vgl. oben S. 79.

Ἀγαπὴ γάρ ἐστιν, ὥς φησι Διονύσιος, ἑνωτικὴ καὶ συναπτικὴ τῆς ψυχῆς διάθεσις πρὸς τὸ ποθούμενον... Θέλησις ψυχῆς λογικῆς ἐστιν, ὡς προβραχέως καὶ ὁ μέγας Διονύσιος εἴρηκε, δύναμις λογιστικὴ καὶ ἐπιθυμητικὴ πρὸς τὸ συνάπτεσθαι τῷ θεῷ τὴν ψυχήν, ὑπὸ θεοῦ οὐσιωδῶς αὐτῇ δεδωρημένη, δι' ἧς εἰργάζετο καὶ ἐφύλαττεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος τὰ θεῖα προστάγματα, ἐκ θελήσεως ψυχικῆς εἰς ἐνέργειαν τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ ἐρχόμενος. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐπὶ τοῦ Ἀδάμ. κ. τ. λ.

Auch in dem schon erwähnten „Wegweiser für die Monophysiten" finden sich sehr viele Definitionen dogmatischer Begriffe, deren Fassung durchaus an unsern Dionysius erinnert oder auch geradezu seinen Schriften entlehnt ist, obwol dieselben bei weitem nicht immer als Quelle zitirt werden. Die Erklärungen, welche Anastasius von der Seele, von der Freiheit des Willens, von der Vergottung, von der Kategorie *πρός τι*, von den vier Elementen des Leibes u. s. w. gibt,[1]) möchten sich wol alle auf dionysische Schriften zurückführen lassen, und es ist nach dem schon Gesagten bekannt, daß gerade die verlorenen Werke diese Themata am ausführlichsten besprachen. Auch folgende Aeußerung: „*Οὕτω καὶ ὁ ἅγιος Διονύσιος εἶπεν, κατὰ τὴν κοινὴν θέλησιν εἶναι ἐν Χριστῷ τὸν πατέρα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἤτοι κατὰ τὴν εὐδοκίαν καὶ συναίνεσιν*"[2]) muß wol einer der verlornen areopagitischen Schriften entnommen sein, vielleicht den „theologischen Grundlinien", wenigstens findet sie sich in solcher Fassung nicht in den erhaltenen Werken.[3])

Interessant aber ist es, aus den „Quästionen" desselben Anastasius die Existenz und den Titel eines unserm Verfasser angehörigen Werkes kennen zu lernen, dessen in den uns erhaltenen Schriften desselben keine Erwähnung geschieht. Die zweiundzwanzigste unter diesen Quästionen[4]) nämlich handelt davon, welche Sünden auch nach dem Tode noch kraft der Liturgie, der Gebete und Al-

---

[1]) Vgl. Anast. Sin. *Ὁδηγός.* l. l. p. 50, 54, 58, 60, 182 und damit Dion. Ar. D. IV, 2. V, 7. VI, 2. C. XI, 2. XV, 3 u. 6. — C. IX, 3. — C. I, 3. E. I. — D. IV, 25. V, 9. — [2]) Ib. p. 304. — [3]) Annähernd D. II, 6. — [4]) Ed. Gretser p. 259.

moſen vergeben werden könnten. Die Antwort auf dieſe Frage wird mit den Worten des „großen Dionyſius“ gegeben, welcher in ſeiner Schrift „περὶ τῶν ἱερῶν σκευῶν“ lehre, nur bei leichteren Sünden ſei Vergebung nach dem Tode möglich. Gretſer überſetzt den Titel dieſer Schrift mit „de sacris vasibus“, und wahrſcheinlich auf dieſe Autorität hin hat auch Pitra jüngſt die Exiſtenz einer beſondern areopagitiſchen Schrift unter dieſem Titel bei Gelegenheit wenigſtens angedeutet.[1]) Indeß wird es immerhin rathſam ſein, die Richtigkeit der gretſer'ſchen Ueberſetzung näher zu prüfen. Die Stelle nämlich, die bei Anaſtaſius ſofort aus dem Buche περὶ ἱερῶν σκευῶν zitirt wird, findet ſich wörtlich in dem jetzigen ſiebenten Kapitel der kirchlichen Hierarchie,[2]) welches gegenwärtig den Titel führt: Διονυσίου τοῦ Ἀρεοπαγίτου περὶ τῶν ἐπὶ τοῖς κεκοιμημένοις τελουμένων. Nimmt man nun σκεῦος nicht wie Gretſer im Sinne von „Gefäß“, ſondern in der, wenn auch ſeltener gebräuchlichen Bedeutung von „Körper, Leiche,“ ſo beſagen beide Ueberſchriften ungefähr daſſelbe und für das Vorhandenſein einer eigenen Schrift „über die heiligen Geräthſchaften“ könnte, ſo ſcheint es, aus der angeführten Stelle des Anaſtaſius wenigſtens, nichts geſchloſſen werden. Andere und nicht ungewichtige Umſtände jedoch ſprechen wieder für die geſonderte Exiſtenz eines ſolchen Buches. Zunächſt eine Stelle aus der kirchlichen Hierarchie ſelbſt. Bei Erwähnung der Händewaſchung vor der Konſekration nämlich wird auch des altteſtamentlichen Waſchbeckens als eines Vorbildes hiefür gedacht mit folgenden Worten: „Ein heiliges Waſchbecken aber gab es, wie wir geſagt haben, auch in der Hierarchie nach dem Geſetze.“[3]) Dionyſius gibt alſo hier zu verſtehen, daß er ſchon anderswo, in einer frühern Schrift, von dem altteſtamentlichen Waſchbecken geſprochen habe; in den uns erhaltenen Werken aber findet ſich davon auch nicht die leiſeſte Andeutung und auch in den jetzt verlorenen, wie ſie oben dem Titel nach namhaft gemacht wurden, können wir nach den Andeutungen des Dionyſius ſelbſt keine hierauf bezügliche Aeußerung

---

[1]) Vgl. Pitra, Spicil. Solesm. III. praef. p. XLI. — [2]) E. VII, 6—7. — [3]) E. IV, 3, 10: Ὁ μὲν ἱερὸς λουτήρ, ὡς εἰρήκαμεν, ἐν τῇ κατὰ νόμον ἦν ἱεραρχίᾳ. Cf. Exod. 30, 18 etc.

Καὶ πάλιν: Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἀλώβητοι παντελῶς εἰσι καὶ τὸ πάναγνον ὑπερκόσμιον ἔχουσι ὁμολογήσαιμι πάντως, εἰ μὴ παντελῶς ἀποπέσοιμι τοῦ ἱερωτάτου νόος. Εἰ γάρ τις αὐτῶν ὑπὸ κακίας ἑάλω, τῆς μὲν οὐρανίου καὶ ἀμιγοῦς ἀποπεπτώκει τῶν θείων νόων ἁρμονίας, εἰς τὴν ἀλαμπῆ δὲ τῶν ἀποστατικῶν πληθύων ἐφέρετο πτῶσιν. Τάχα δὲ καὶ τὸ πρὸς αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἐκφωνηθὲν, ὡς οἱ τῶν μικρῶν ἄγγελοι, τῶν ἐκ προσοχῆς δηλαδὴ τῇ κακίᾳ νηπιασάντων, ἐνατενίζουσι τῷ θείῳ κάλλει διὰ παντὸς, τὴν αὐτὴν ἡμῖν ὑποβάλλει διάνοιαν· εἰ γὰρ „διὰ παντὸς“ οὐδέποτε δηλονότι ἐκπίπτουσιν.[1])

Hier haben wir nun augenscheinlich in dem letzten der drei mitgetheilten Abschnitte einen Theil der auch von Nicetas benützten dionysischen Stelle, und zwar allem Anscheine nach in wörtlicher Anführung, vor uns; die Ueberschrift, die sie geradezu dem „Areopagiten Dionysius“ zuschreibt, und die sonstige Genauigkeit und Sorgfalt dieser Katene läßt keinen Zweifel daran, daß wir es hier mit einem echten Stücke unseres Autors zu thun haben, und zwar, wie gesagt, aus einem von dessen verlorenen Werken. Sollte man dies letztere näher bezeichnen, so läge es am nächsten, auf die „Hymnen der Engel“ oder aber auf die „theologischen Grundlinien“ hinzuweisen. Schon die gemeinsame Ueberschrift dieser drei Abschnitte deutet auf ein Thema hin, das in den bisher gesammelten Werken des Dionysius fast gar nicht berührt wird und das in den theologischen Grundlinien unmöglich umgangen werden konnte, woher denn wol auch der noch erübrigende Theil des von Nicetas auszugsweise mitgetheilten dionysischen Zitats (ὃς οὐκ εὐθὺς bis καὶ θεομάχος) entnommen sein dürfte, wenn anders es wirklich von Dionysius herrührt.

Was den übrigen Inhalt der erwähnten Münchner Handschrift angeht, so findet sich darin, da sie nur dreiundvierzig Blätter zählt, und schon mit dem achten Kapitel des Job schließt, nichts weiter, was für unsern Zweck wichtig wäre. Bedeutend reicher dagegen wäre die Ausbeute aus der Young'schen Katene, wenn wir uns ent-

[1]) Vgl. Cod. Graec. M

lornen Schrift, worin auch das eherne Meer des alten Bundes beſprochen wurde, hier angefügt wurden. Dieſe Vermuthung wird durch einen Bericht Simon Aſſemani's über den ſpäteſtens um's Jahr 700 gefertigten ſyriſchen Kommentar des Johann von Dara zu unſerer Schrift nicht wenig beſtätigt. Seine Erklärung der kirchlichen Hierarchie nämlich enthält, ohne daß das Manuſkript irgendwie defekt wäre, nur fünf Kapitel, nämlich: 1) das von der Taufe, 2) das von der Synaxis, 3) das von dem heiligen Oele, 4) das von den Prieſterordnungen, 5) das von den Therapeuten und dem heiligen Volke. [1]) Sie ſchließt alſo gerade da, wo auch der Areopagite ſchließen mußte, wenn er ſeiner Dispoſition treu bleiben wollte; das Kapitel von der Todtenbeſtattung kennt Johannes von Dara nicht, und da daſſelbe, wie es jetzt in den gedruckten Ausgaben und in allen griechiſchen Handſchriften vor uns liegt, unzweifelhaft echt iſt, ſo dürfte es wol nicht gefehlt ſein, die Exiſtenz einer beſonderen Schrift unter dem bei Anaſtaſius aufbewahrten Titel „über die heiligen Geräthſchaften“ anzunehmen und die Abhandlung über die Todtenbeſtattung, die Kindertaufe und das altteſtamentliche Waſchbecken als Fragmente daraus anzuſehen.

Sollte Maximus, der jüngere Zeitgenoſſe des heiligen Anaſtaſius vom Sinai, der Verfaſſer des öfters erwähnten Prologs zu den dionyſiſchen Scholien ſein, ſo haben wir ſchon oben angedeutet, wie es ſehr wahrſcheinlich iſt, daß er die Schriften über „Sinnliches und Geiſtiges“ und „über das gerechte und göttliche Gericht“ noch ganz oder doch zum größten Theile kannte. Montfaucon erwähnt eines Kodex der coislin'ſchen Bibliothek — Nr. 371 — aus dem zehnten Jahrhundert, worin in einer Abhandlung περὶ τῆς μελλούσης κρίσεως auch Stellen aus dem Areopagiten zitirt werden. Da in deſſen erhaltenen Schriften faſt gar nichts darüber ſich findet, [2]) ſo iſt faſt anzunehmen, daß hier Fragmente aus dem verlornen Werke deſſelben Inhalts ſich finden. Begegnen wir doch ſelbſt noch im neunten Jahrhundert beim heiligen Theodor von

[1]) Vgl. J. S. Assemani, Bibl. Orient. II, 118 sq. Suidas (s. v. Διονύσιος) gibt die Zahl der Kapitel der kirchlichen Hierarchie auf 15 (ιε') an; allein hier dürfte wol ſtatt ιε' zu leſen ſein ε'; alſo 5 Kapitel wie bei Johannes von Dara. — [2]) Außer D. IV, 35. Vgl. Montfaucon, bibl. Coisl. p. 578.

Studium († 826) einzelnen Zitaten aus Dionyſius, die, obwol ſie die deutlichſten Spuren der Echtheit an ſich tragen, dennoch in unſern Geſammtausgaben vermißt werden. So z. B. beruft ſich in der zweiten Vertheidigungsrede für die Bilderverehrung der Orthodoxe ſeinem Gegner gegenüber auf zwei ältere Väter, indem er ſagt: *Ἐκ δυοῖν θεογόροιν τὸ δόγμα: Διονυσίου μὲν τοῦ Ἀρεοπαγίτου λέγοντος „τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοιώματι, τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι, τὸ ἑκάτερον ἐν ἑκατέρῳ παρὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον“ τοῦ τε μεγάλου Βασιλείου.* [1]) In einem Briefe an den Grammatiker Johannes ſchreibt Theodor: *Ἀλλὰ γὰρ καὶ ὁ πάνσοφος Διονύσιος ᾠδέ που φησὶ τὸ: „πολλὰ τοῖς συμβεβηκόσιν ἐν τῷ ὑποκειμένῳ· συμβεβηκότα δὲ οὐκ ἐν τῇ καθόλου οὐσίᾳ, ἀλλ' ἐν τῇ ὑποστάσει τεθεώρηται, ὡς οἶσθα.“* [2]) Und in der Streitſchrift gegen Johannes, Ignatius, Sergius und Stephanus heißt es: *Καὶ Διονυσιακῶς αὖθις εἰπεῖν ... εἰκὼν τὸ ἅγιον θυσιαστήριον εἴρηται αὐτῷ, εἰκὼν τὸ θεῖον μύρον, εἰκὼν ὁ σταυρικὸς τύπος· φησὶ γὰρ καὶ τοὺς οὕτω ζῶντας ὡς ὁμοειδεῖς ἐνσημαίνοντες τῇ σταυροειδεῖ τῆς οἰκείας ἀναμαρτησίας εἰκόνι.* [3]) Hier haben wir alſo drei Stellen, die in den uns bekannten dionyſiſchen Schriften nicht vorkommen, und wenn wir einmal die vollſtändige Geſammtausgabe der Werke Theodors, wie ſie die Mauriner beabſichtigten, beſitzen werden, wird deren Zahl daraus wahrſcheinlich noch vermehrt werden können; wie denn auch vielleicht das in der coislin'ſchen Bibliothek handſchriftlich vorhandene Florilegium Nikons des Bußpredigers († 998) unter den vielen Zitaten aus dem Areopagiten Einiges Neue bieten dürfte. [4]) Noch zu erwähnen aber bleibt uns aus dem zwölften Jahrhunderte der griechiſche Mönch Antonius, wegen ſeines Bienenfleißes „Meliſſa“ genannt, da er in ſeinen zwei Büchern theologiſcher Sentenzen, wahrſcheinlich aus älteren Sammlungen ſchöpfend, mehrere unbekannte Fragmente aus „Dionyſius“ — ſo heißt bei ihm der Areo-

[1]) Vgl. Theodor. Studitae epistolae etc. ed. Sirmond. Paris. 1696. p. 110. — [2]) Ibid. p. 659. Sirmond überſetzt: Multa quidem ratione accidentium, sed unum ratione [illegible] identia autem non in substantia universali sed in hypost[illegible]t nosti. — [3]) Ibid. p. 191. —
[4]) Vgl. Montfaucon, bibl

pagite im Unterſchied vom Alexandriner [1]) — nebſt andern allbekannten aufbewahrt hat. So wird in dem Kapitel über die Unbußfertigen folgender Ausſpruch angeführt: *Διονυσίου. Συγγνωσθῆναι οὐ μετανοοῦντας ἐφ' οἷς ἥμαρτον, ἀδύνατον.* In dem Abſchnitt über die Wahrheit heißt es: *Διονυσίου. Ἀλήθειά ἐστιν ὁ θεὸς ὡς ἓν οὐ πολλὰ τῇ φύσει· τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς ἕν, τὸ δὲ ψεῦδος πολυσχιδές· φησὶ γὰρ καὶ ὁ Χριστὸς: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.* Und über das Stillſchweigen führt er Folgendes von demſelben Verfaſſer an: *Διονυσίου. Ἢ λέγε σιγῆς τι κρεῖττον, ἢ σιγὴν ἔχε.* [2]) Daß alle drei angeführten Stellen dem Areopagiten angehören, möchte ich nicht mit Beſtimmtheit behaupten, die mittlere darunter aber verräth in Styl und Auffaſſungsweiſe unſern Dionyſius. Da man bei den ſpätern griechiſchen Theologen wol vergebens nach neuen dionyſiſchen Fragmenten ſuchen dürfte, ſo gehen wir jetzt dazu über, ſchließlich noch die älteren Ueberſetzungen des Areopagiten, beſonders die orientaliſchen, inſoweit ſie bekannt ſind, für unſern Zweck zu durchmuſtern.

III. Die orientaliſchen Ueberſetzungen der dionyſiſchen Schriften.

Daß die dionyſiſchen Schriften ſchon frühzeitig, vielleicht ſchon im fünften Jahrhundert, in's Syriſche überſetzt wurden, beweiſen ſowol die Manuſkripte dieſer Ueberſetzung im brittiſchen Muſeum zu London, die, wie geſagt, zum Theil ſchon im ſechſten Jahrhundert geſchrieben ſind, als auch die in der Vatikana handſchriftlich vorhandenen ſyriſchen Kommentare zu dieſer Ueberſetzung, welche, nach Aſſemani, Joſeph den Weiſen von Huz, Phokas von Edeſſa, Johannes von Dara und andern Theologen des ſechſten und ſiebenten Jahrhunderts zu Verfaſſern haben. Ob nun dieſe ſyriſchen

[1]) Von dieſem wird z. B. Folgendes zitirt lib. II, 72. *Διονυσίου Ἀλεξανδρείας: Τὸ ὀργίζεσθαι παρ' ἡμῖν μέχρι τοῦ παύειν τὰ ἁμαρτήματα περιορισθήσεται. Ὀργίζεσθε γάρ φησι καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· καὶ τὸ ἀκριβὲς κριτικὸν παραιτητέον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ λέγοντος: μὴ γίνου δίκαιος πολύ.* Vgl. auch lib. II, 42. — [2]) Vgl. Antonius Melissa, Sententiae etc. Tiguri 1546. I, 1⁹, 21, 73. (p. 24, 26, 73.)

Ueberſetzungen und beſonders die koſtbaren Londoner Handſchriften noch einzelne von den im Original verlorenen dionyſiſchen Werken ganz oder doch bruchſtücksweiſe enthalten, läßt ſich, da dieſelben bisher noch nicht unterſucht ſind, gar nicht angeben; die arabiſche, auch kirchlich approbirte Verſion, die wahrſcheinlich aus der ſyriſchen gefloſſen iſt, enthält nach der Angabe des Abulfarabſch „drei Bücher und zehn Briefe,“ [1]) ſo daß alſo die myſtiſche Theologie zu fehlen, von den als verloren bezeichneten Schriften dagegen dort keine bekannt zu ſein ſcheint. — Ebenfalls aus dem Syriſchen, vielleicht mit Benützung des griechiſchen Urtextes, iſt wol auch die armeniſche Ueberſetzung gefertigt, von der ſich nach neulich veröffentlichten Berichten ein Exemplar in der Bibliothek des uralten Kloſters Edchmiadzin, bei Eriwan gelegen, befindet, [2]) ohne daß wir jedoch wüßten, ob Stephan von Siunia aus dem achten oder der Maronit Stephan von Leopolis aus dem ſiebenzehnten Jahrhundert [3]) oder ein von beiden verſchiedener älterer Theologe der Verfaſſer und welches der Inhalt und Umfang derſelben ſei.

Gleichzeitig oder noch früher als die ſyriſche entſtand auch eine koptiſche Verſion der areopagitiſchen Schriften, die aber bis auf wenige Reſte verloren zu ſein ſcheint. In koptiſcher Sprache war auch das in ganz Egypten und Habeſſynien berühmte und vielgebrauchte dogmatiſche Handbuch: „der Glaube der Väter“ urſprünglich geſchrieben und wurde dann erſt in's Arabiſche [4]) und weiter in's Aethiopiſche oder in die Geezſprache überſetzt, in welcher es uns noch erhalten iſt. [5]) Es beſteht aus einer Reihe von Konzilienaus-

---

[1]) Vgl. Assemani, Bibl. Or. II, 295 u. 302. — Idem, Cod. Or. bibl. Laur. Medic. Florentiae 1742. p. 103. — [2]) Vgl. M. Brosset, Catalogue de la bibliothèque d'Edchmiadzin. St. Petersbourg 1840. p. 79: nr. 135. Livre de Denys l'Aréopagite. — [3]) Vgl. Sukias Somal, Quadro delle storia letteraria di Armenia. Venezia 1829. p. 87 u. 157, wo dieſe beiden als Ueberſetzer des Dionyſius genannt werden. — [4]) Vgl. Angelo Mai, Scriptorum vet. nov. coll. IV, 207. (cod. Vat. Arab. 101.) — Der Verfaſſer iſt nach Assemani, bibl. or. I, 624: Paulus Ebn Regia. — [5]) Vgl. Catalogus codicum MSS. qui in Museo Britanico asservantur. London 1847. tom. III, 13. Ein anderes äthiopiſches Buch: „der rechte Glaube,“ worin ebenfalls Hierotheus und Dionyſius zitirt werden, ſcheint nur ein Auszug aus dem „Glauben der Väter“ zu ſein. Vgl. ibid. p. 20.

ſprüchen und Väterſtellen über die Trinität und Inkarnation, und unter den Vätern ſtehen ebenan Hierotheus mit einer Stelle über die Trinität und „ſein Schüler Dionyſius, der Areopagite". [1]) Da nun in den von Hierotheus erhaltenen Fragmenten bei Dionyſius und Angelo Mai nichts über die Trinität vorkommt, und auch bei dem Areopagiten, in ſo weit er uns noch vorliegt, über dies Thema nur wenig ſich findet, ſo ſteht aus der hoffentlich nicht mehr allzufernen Veröffentlichung jener Auszüge allem Anſcheine nach eine Bereicherung unſerer Fragmente zu erwarten. — Auch in einem griechiſchen Kodex der bodlejaniſchen Bibliothek findet ſich unter andern Exzerpten ein längeres von Dionyſius „über die heilige Trinität", das vielleicht den Urtext zu den eben erwähnten orientaliſchen liefern dürfte. [2]) In demſelben griechiſchen Kodex iſt überdies noch eine kurze Notiz für uns intereſſant, die, wie es ſcheint, nur aus den folgenden im Katalog vermerkten Worten beſteht: Cacodoxi cuiusdam quaestio ad Dionysium magnum, an Deus cessavit generare? Respondetur: „*Οὐκ ἐπαύσατο, ἐπεὶ μὴ ἤρξατο.*"

---

[1]) Bibliothecae Bodleianae codicum MSS. Or. catalogus. Oxonii 1827. tom. II, 33. Auf drei Konzilienſtellen folgt ſogleich: „4) professio fidei vera ad definitionem naturae substantialis (personarnm divinarum) per Hierotheum doctorem, praeceptorem Dionysii Areopagitae. 5) Professio fidei quam stabilivit Dionysius Areopagita, theologus et mysterii ac angelorum contemplator." Cod. Arab. 36. fol. 43 et 44. — [2]) H. O. Coxe, catalogus codicum MSS. bibl. Bodlei. Oxonii 1853. I, 425. In Joſeph Lange's Florilegium (Novissima Polyanthea. Francofurti 1613. p. 1319.) finden ſich s. v. Trinitas folgende Stellen, angeblich aus Dion. Ar. „Trinitas divina non est numerus aliquis in quantitatis genere collocatus nec in substantiae genere collocatus nec in essentiae ordine computatus. Dionys. Areop. de Trin. — Trinitatem Pythagorici philosophi rerum omnium mensuram esse voluerunt, quia Deus ternario numero res gubernat et res ipsae ternario numero terminantur; primo enim Deus singula creat, secundo rapit, tertio perficit; singula item ab illo perenni fonte efluunt dum nascuntur, deinde in eundem refluunt dum illam originem repetunt, tertio perficiuntur dum in suum principium redierunt. Hoc vaticinatus Orpheus Jovem principium medium et finem universi vocavit; principium ut producit, medium ut producta retrahit ad seipsum, finem prout redeuntia perficit. Hinc regem universorum bonum, pulchrum; ubi pro cujusque merito perficit, justum; pulchritudo igitur, cujus allicere proprium

Viel merkwürdiger aber noch ist eine schon seit längerer Zeit dem brittischen Museum angehörige syrische Pergamenthandschrift aus dem zehnten Jahrhundert, deren Inhalt und Titel Rosen und Forshal folgendermaßen angeben: Libellus cosmographicus et astrologicus Dionysio Areopagitae ascriptus. „Compulatio numeri in qua non est error auctore S. Mar. Dionysio, episcopo Atheniensi.“ Agit de cursibus solis, lunae et siderum; de motu maris quod est infra terram; de aestate et hieme; de ventis atque erroribus Chaldaeorum, ubi disseritur de diebus natalibus, de auguriis et divinationibus. (Cod. membr. 4. charactere Estranghelo perite atque eleganter scriptus Syriace. Cod. 7193. Richianus.) [1])

Daß unser Dionysius der Verfasser eines solchen physikalischen Werkes sein sollte, hat an und für sich nichts Unwahrscheinliches. Seine uns noch erhaltenen Schriften zeigen vielfach Beweise nicht gemeiner Kenntnisse in den Naturwissenschaften, der Medizin und Astronomie,[2]) vor Allem beweist sein oben ausführlich besprochener Brief an Apollophanes, daß er als heidnischer Philosoph ein fleißiger Himmelsbeobachter war, wie es ja überhaupt bekannt ist, daß nach dem Vorgange und Rathe Plotins alle neuplatonischen Philosophen sich eifrig mit Mathematik und Physik beschäftigten, und daß die meisten und bedeutendsten darunter, wie z. B. Porphyrius, Jamblichus, Proklus, es für ihre Pflicht hielten, ebensowol die Kosmographie, den Almagest und das mit allem möglichen astrologischen Aberglauben angefüllte sogenannte Tetrabiblon des Klaudius Ptolemäus zu kommentiren als die Schriften des Plato und Aristoteles. Auch ist nicht wol abzusehen, weshalb man unserm Dionysius ein

---

est, inter bonitatem et justitiam locatur, a bonitate effluit et profluit ad justitiam. Idem in Platon. con. or. 2. cap. 1. — Trinitas significat regressum animae ad unitatem propriam quam divinam. Idem in Plat. Tim. 33.“ — Schon die merkwürdigen und korrupten Titel der Schriften, die hier dem Areopagiten zugeschrieben werden, deuten auf ein Mißverständniß Lange's hin; wahrscheinlich gehören diese Stellen dem Marsilius Ficinus, an welchen Styl und Gedanken erinnern. — [1]) Catalogus Cod. MSS. Or. Mus. Britt. London 1838. I, 84. — [2]) Vgl. D. II, 2—4. C. II, et 7; III, 3, 6; V, I, 4. u. oben S. 97.

Werk gerade ſolchen Inhaltes hätte fälſchlich unterſchieben ſollen, und Alles ſpricht daher, inſofern hier ein Urtheil überhaupt möglich iſt, eher für als gegen die Echtheit dieſes Buches und läßt deſſen baldige Veröffentlichung als durchaus wünſchenswerth erſcheinen.

Endlich iſt noch zu erwähnen, daß in einem ſehr alten koptiſchen Kodex des borgheſiſchen Muſeums zu Velletri mitten unter andern Traktaten ein einzelnes Blatt ſich befindet, welches eine Erklärung des Geſanges der Cherubim aus dem vierten Kapitel der Apokalypſe enthält.[1]) Antonius Giorgi machte ſie in der zweiten Ausgabe der koptiſchen Akten des heiligen Koluthus zuerſt bekannt und ſchrieb ſie dem Dionyſius zu, der ja ein eigenes Buch über die Hymnen der Engel verfaßt habe.[2]) Zoega bezeichnete dann ſiebenzehn Jahre ſpäter in ſeinem Kataloge dies Fragment geradezu als „fragmentum tractatus Pseudo-Dionysii Areopagitae de sacris canticis," und ihm folgt Pitra in ſeinem Spicilegium,[3]) beide jedoch ohne ihre Behauptung irgendwie zu begründen. Da die Ausgabe Giorgi's in Deutſchland ſo ſelten iſt, daß ſich ſelbſt in den beiden vortrefflichen und mit ſeltener Liberalität verwalteten Bibliotheken von München kein Exemplar davon findet, ſo möge hier Giorgi's lateiniſche Ueberſetzung jenes Fragments einen Platz finden und dem Leſer ſelbſt ein Urtheil ermöglichen. Sie beginnt mitten im Satze folgendermaßen:

(Die ac) nocte clamantia et dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Sabaoth: coelum et terra plena est gloria tua: Qui es, qui eris, qui venturus es. — Quum darent quatuor animalia gloriam, honorem et gratiarum actionem sedenti super thronum, viventi in saecula. — Prosternebant se viginti quatuor presbyteri, adorantes viventem in saecula. — Et deponebant coronas suas coram sedente super thronum

[1]) Cod. Copt. Borgh. 248. fol. 12. Vgl. Zoega, Catalogus codicum Copt. MSS., qui in Museo Borgiano Velitris asservatur. Romae 1810. p. 606. — [2]) Giorgi l. l. p. 175: In eo vestigia sunt, quae mihi stylum et ingenium Dionysii Areopagitae indicare queant etc. Vgl. oben S. 81. Der Titel der erſten Ausgabe lautete nach Zoega: Fragmentum copticum ex actis S. Coluthi martyris erutum e membranis vetustissimis saeculi V ac Latine redditum. Romae 1781. — [3]) Tom. III, 278.

dicentes: Dignus es accipere gloriam et honorem et potestatem, quia tu creasti omnia et quaecunque sunt per voluntatem tuam. — Viden' ut non frustra neque temere ego dixi de quatuor animalibus, quod ea prima sunt, quae praecinunt hymnos et laudibus celebrant Deum creatorem, deinde viginti quatuor presbyteri? Sicut nunc super terram nos sacerdotes, quum initium sacris precationibus daturi sumus, dicimus: „Gratias agamus Domino," et populus respondet: „Dignum et iustum est:" ita et quatuor illa animalia dant gratiarum actionem, gloriam, honorem et potestatem; presbyteri vero illis respondent: „Dignus es Domine accipere gloriam et honorem et potestatem." Si tu subdideris, o amice: primum animal simile est leoni, secundum simile vitulo, tertium animal simile est vultui hominis, quartum simile aquilae; an leo ut et vitulus, etiam spectata magna quam cum homine habet comparatione, similis ei est et imago Dei? quanquam is qui revelationem vidit dicat: primum est leo, secundum simile est faciei vituli? Proptereane hoc dixisti, quia ille est omnia in omnibus ideoque ille est similis leoni et vitulo, ille est homo, ille aquila simul? quomodo haec a te dicta sunt? Ego tibi rem exponam, si tantum aures mihi attentas praebueris. Flebat, ait ille qui apocalypsin vidit, quod nemo inveniretur qui aperiret librum et septem ejus sigilla. Dixit ei unus ex presbyteris: „Ne fleveris, ecce vicit leo de tribu Juda, radix David." Videsne? Ille est leo. Visne tu modo illum videre similem vitulo? Adeamus evangelistam Lucam haec. . . [1])

Wenn man dieſes Fragment aufmerkſam durchgeht, ſo iſt es ſehr begreiflich, wie Giorgi auf den Gedanken kommen konnte, es gehöre daſſelbe dem Areopagiten an. Letzterer richtet alle Schriften, die wir von ihm noch beſitzen, an jüngere bei ihm Belehrung

[1]) Wahrſcheinlich zitirte die Fortſetzung hier Lucas 15, 23. Vgl. auch Apoc. 4, 8—11; 5, 4—5. Die geſperrt gedruckten Stellen hat Giorgi durch fettere Schrift kenntlich gemacht.

ſuchende Freunde und redet z. B. den Timotheus genau mit denſelben Worten als „lieber Freund“ an, wie der Verfaſſer unſeres Fragments den offenbar jüngeren Mann, dem er den Hymnus der Cherubim erklärt.[1]) Er deutet ferner, wie bekannt, mehrfach darauf hin, daß er in der hierarchiſchen Stufenfolge den Rang eines Presbyters bekleidete, braucht aber zur Bezeichnung dieſer Würde in ſeinen Schriften ſelbſt nie das Wort „Presbyter,“ ſondern ſtets: „Hiereus,“ wie auch unſer Fragmentiſt ſich nicht mit dem durch den Text der Apokalypſe nahegelegten Ausdrucke als Presbyter, ſondern als Sacerdos (alſo griechiſch wol ἱερεύς) bezeichnet. Ebenſo iſt auch die Vorliebe für die Verbindung der wiſſenſchaftlichen Theologie mit der praktiſchen, die ſymboliſch allegoriſche Exegeſe der heiligen Schrift und des kirchlichen Ritus, die Vorliebe für die Engel und ihre Hymnen, der Gedanke, daß Gott Alles in Allem ſei, und daher nach allen Namen genannt werden könne,[2]) beiden gemeinſam, und es kann daher, inſofern dies durch innere Gründe ſich feſtſtellen läßt, kein Zweifel darüber aufkommen, daß Giorgi's Vermuthung durchaus berechtigt iſt. Welcher unter den ältern griechiſchen Theologen ſollte wol auch der Verfaſſer unſeres Fragments ſein, wenn nicht Dionyſius, der nach ſeinen eigenen Aeußerungen und den Andeutungen jenes alten lateiniſchen Pſalmenkommentars zugleich Verfaſſer eines Buches über die Hymnen der Engel und einer Erklärung der Apokalypſe iſt und als ſolcher in einem von beiden Büchern ſeiner ganzen Art und Natur nach ſich ſo ausſprechen mußte, wie dies in unſerm Fragmente über den Geſang der Cherubim geſchieht. Möchte es, ſo können wir ſchließlich nur wünſchen, nicht immer Fragment bleiben!

---

[1]) Vgl. M, I. E. VII, 3, 7: „ὦ φίλε“ und hier: „o amice.“ — [2]) Vgl. D. I, 4—6.

Inhaltsangabe.

Seite

Vorrede 3

Einleitung. Gegenwärtiger Stand der Dionysiusfrage . . . 5

Erste Untersuchung. Dionysius als Schüler des Paulus und Mitschüler des Timotheus 11

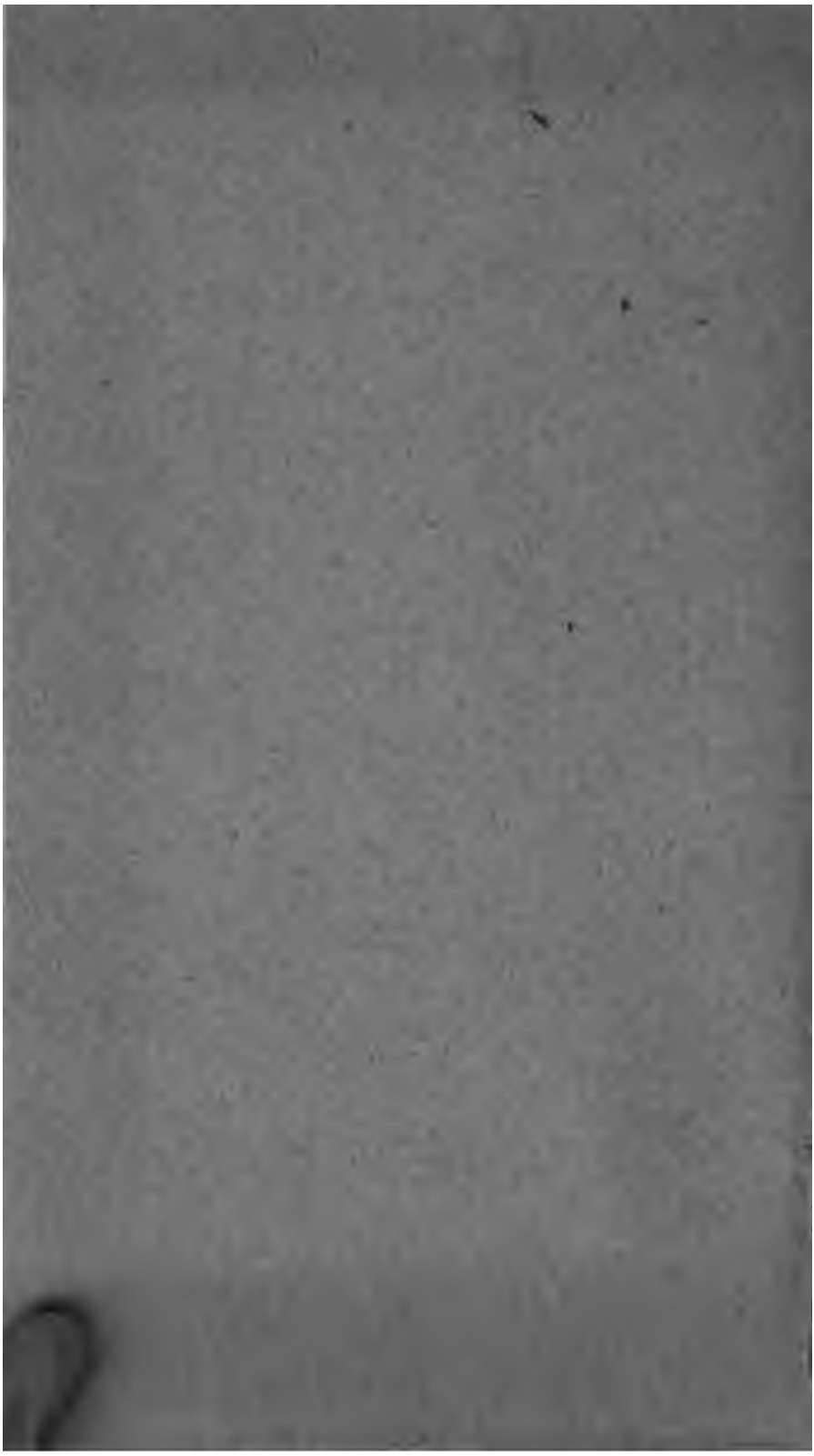
Zweite Untersuchung. Dionysius als Gefährte des Petrus und Jakobus auf einer Wallfahrt nach Jerusalem 39

Dritte Untersuchung. Dionysius in seinem Briefwechsel, insbesondere mit Johannes und Polykarpus 74

Resultat und Schluß 107

Beilage. Fragmente aus den verlorenen Schriften des Dionysius . 111

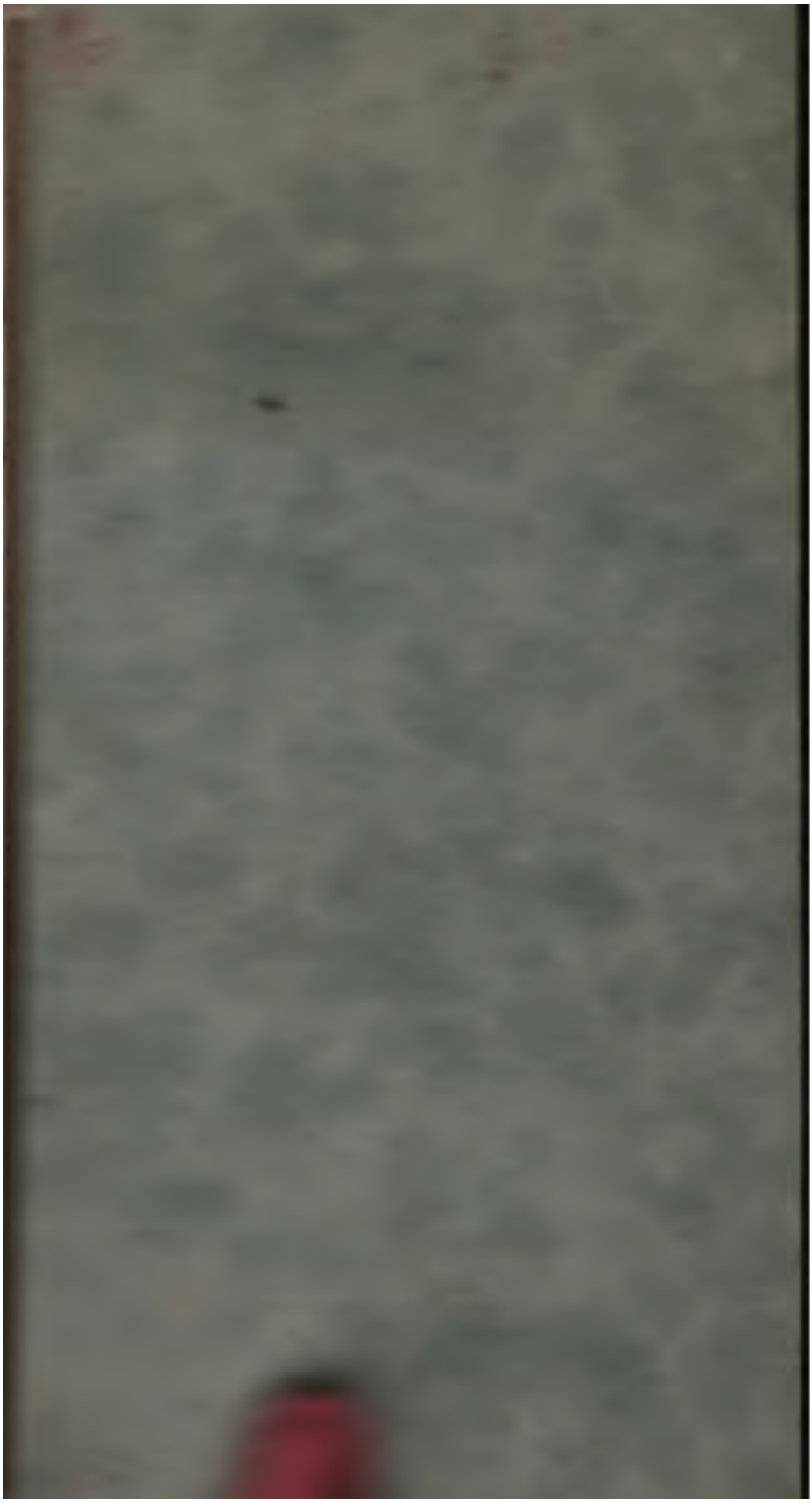
sprüch
unter
die S
nun.
und
dem
nur
fern
rei
chi
Er
da
di
ki
fi
d
i



B 667 .D4 .H5 C.1
Dionysius, der Areopagite.
Stanford University Libraries
3 6105 036 208 382

667
D

CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(650) 723-1493
grncirc@sulmail.stanford.edu
All books are subject to recall.

DATE DUE

JAN 1 & 2003
FEB 1 & 2003